

内明

集漢穀城刻石字





△ 初唐 菩薩



禪與西方思想

阿部正雄著
王雷泉譯

在當今世界上，「禪與西方思想」是一個務必進行研究和闡發的理智領域。但它又是一個極其艱難的課題。這課題是如此廣大而難得要領，要想面面俱到地論述，完全超出了當代作者的能力。我在此只試圖作一初淺的概述，並期待在得到方家批評後能在將來加以修訂。

無論是在現在還是過去，無論是在西方還是東方，人都從不滿足於僅僅在直接現實中，僅僅在感覺現象中，僅僅在今世中生活。他在一朵鮮花的繽紛落英中，感受到永恒的美。他仰望頭上的燦爛星空，意識到普遍的規律。他察覺到自己和他人的罪惡，尋覓着人的理想狀態。面臨着終歸一死的人生，他渴望着不朽世界的出現。這些都植根於人性中的感傷。人心註定不得安寧：它

要探求有形世界背後的無形世界，探求種種現象根基上的規律，探求種種事件背後的意義，探求在現實彼岸的理想。永無窮盡的探求源於人的一種基本需求：正因為他生活在今世，驅使他探求某種超世的東西；正因為他身處個別現象中，驅使他探求某種普遍的東西；正因為他體驗到生死的無窮變化，驅使他探求某種不變永恒的東西。哲學家們曾說，人是一個形而上學的動物，可以說這個定義對於東西古今都是根本的和通用的。但是，正因為人是一個形而上學的動物，他也會顯示出否定超現實存在的理念存在及事物背後的永恒等看法，表現出堅持這個由個別事物構成的今世就是唯一僅存世界的觀點。

因此，現實與理念、內在與超越、個別與普遍、暫時與永恒之間的對峙張力，通過人的生存而不斷重現，永遠使人生本身成為有問題的。在此，我把它稱作事與理之間的對峙張力。人的生存完全貫穿於事與理的對峙張力之中，正因為此，人類不得不意

識到自身就是一個問題——這就是人的命運和實質所在。

事與理的用法源於佛教，在佛教裏，事意指現實、現象、個別、暫時和區別性；理意指理念、本體、普遍、永恒和無區別性。在本章中，這兩個詞被用作討論佛教與西方思想的關鍵詞。如下面所要討論的，在對理念與普遍的具體理解上，佛教與西方思想有極大差異。同樣，即使在西方思想脈絡中，亦存在五花八門的哲學觀點，下面的研討將會揭示，在像柏拉圖、亞里士多德、康德等哲學或基督教中，在對事和理的解釋上存在着細微的差別。

有些觀點企圖以事為基礎去總體把握事和理的對峙張力，這就是東西方共具的各種經驗主義見解。與之相反，另一些觀點力圖以理為基礎去總體把握事和理的對峙張力，這就是同樣為東西方共具的各種唯心主義見解（見圖4.1）

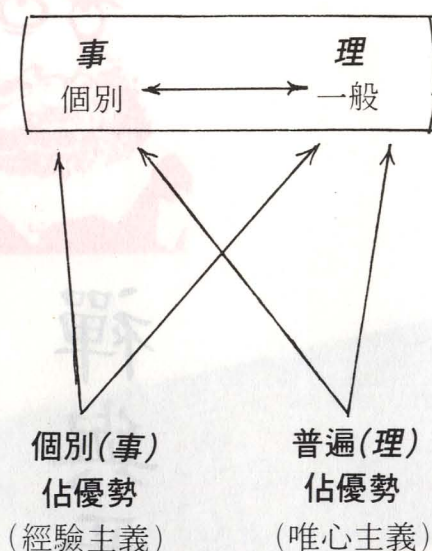


圖4.1

但是，只要是以片面的方法，企圖以對立面的一極作為基本原則去把握事理間對峙張力，那麼無論是經驗主義還是唯心主義，都不能說對人的問題提出一種根本解決，故依然困留在對峙張力中，沒有超越這種的對峙張力。因為要給這樣一種對峙張力以

第一九四期 目錄

內明

譯稿

禪與西方思想……阿部正雄著 王雷泉譯 3

特稿

「法苑珠林」指歸……陳士強 12

特載

「大智度論」集粹之七十四——佛無所來·亦無所至……智銘 18

特稿

因明入正理論通釋（續）……單培根 20
『大乘起信論』的核心思想……難忍 24

筆譚

談佛陀的隨機說教……智銘 28

法海拾貝

原始佛教及其聖典集成……蔡惠明 30

教佛名勝介紹

浙東古剎——保國寺……毛始平 33

佛教文藝

永懺樓隨筆之九十五——

我的佛曲聖樂傳奇……馮馮 34

虛雲和尚（續）……馮馮 43

畫頁

封面：初唐 觀音菩薩——張大千臨摹敦煌壁畫

面裏：初唐 菩薩

底裏：北周 夜叉

封底：西魏 夜叉

真正的解決，必須是一種突破那種對峙張力的立場。它必須是一種嚴格意義上的形而上學的立場。

因此，基於這種形而上學的立場，我將力圖把西方和東方（由特定的佛教思想來代表）的哲學思想限定在一個範圍內。

在堪稱希臘思想頂峯的亞里士多德哲學，特別是他的「形而上學」中，「存在」本身，即絕對的**存在**（*Sein*），是萬物生存的根據，被確立為根本原則。亞里士多德以後的西方形而上學史，就是在對這「存在」概念的展開中建立起來的。康德把所有這些形而上學立場斥為獨斷論，提出「作為一種科學（*Wissenschaft*）」的形而上學如何可能」的問題，他用自己的批判方法，在全新的基礎上指出形而上學的可能性。這新基礎就是純粹實踐理性的先驗律令，即絕對的「**應當**」（*Sollen*）。西方哲學思想在康德那里進入一個明確的轉折點。實體性「存在」的形而上學變成主體性的「**應當**」的形而上學。

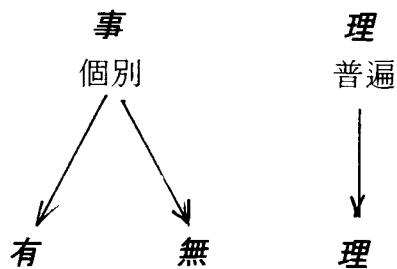
也可以這樣說，康德以來的西方哲學思想經歷了一條摸索徘徊的道路，試圖避開亞里士多德的「**存在**」與康德的「**應當**」之間的張力或兩極性，要麼倒向兩極間的一極或另一極，要麼企圖調和兩者，或是企圖以這樣那樣方式超越它們。在這些哲學努力中，尼采與海德格爾特別嚴肅地處理了「**非存在**」或「**無**」（*Nichts*）的問題，這一問題不可能劃入「**存在**」（*Sein*）或「**理**」（*Sollen*）的範疇。

但是，在兩千年的西方哲學史中，對相當於亞里士多德的「**存在**」和康德的「**應當**」的一個根本的形而上學原則「**無**」（*Nichts*）的領悟（這里每一個原則都具有一種絕對的性質，超越了相對性，並成為使形而上學成為可能的基本原則），並未佔據統治地位。相反，在東方，早在公元二世紀印度的龍樹①，就已清晰地在這個意義上認識到「**無**」的概念，並把它確立為一個基本的哲學原則。龍樹的「**空**」（*Sunyata*）觀構成印度大乘佛教的頂峯，它不僅只是哲學上的成就，更是深刻的宗教體驗的產物。植根於宗教上自

我證悟的傳統可追溯到佛陀的時代，龍樹從哲學上建立了超越存在與非存在的絕對「**無**」的立場。龍樹思想成為在他之後大乘佛教思想的根本出發點。

由亞里士多德、康德和龍樹所採用的「**存在**」、「**應當**」和「**無**」，用日文表示就是「**有**」、「**理**」和「**無**」②。都具有一種絕對性或**相對性**，本質上都各自超越了上述事理間的對峙。只有使有、理或無絕對化，才能克服事與理的對峙。作為上述對立面一極的相對意義上的理或「**普遍**」，一旦被絕對化，自然就變為絕對意義上的**理**或「**一般**」（在康德那里，就是「**應當**」）。另一方面，作為對立面另一極的事或「**個別**」，本身就是相對的存在和相對的非存在的綜合。所以，如果絕對源出於事，那麼事將在其絕對意義上被分解為**有**（*Being*）或**無**（*Nothing*）（見圖4.2）。

相對的和經驗的層面：



絕對的和形而上學的層面：

存在 無 普遍（應當）

圖4.2

也可以這樣說，亞里士多德、康德和龍樹雖處不同的時間和空間，却都各自以自己的方式達到了某種對絕對的認識。我認為

，我們應該在絕對的意義上，把「存在」、「應當」和「無」皆稱為人類思想，從而也是人類生存本身的三個**基本範疇**。因為它們可以在本質上被理解為三個使超越貫穿人的生存，永遠使人生成為有問題的事理對峙成為可能的範疇。它們也可以被理解為三個使回答人類生存的根本問題成為可能的答案。因為這三個範疇的每一個都具有超越和絕對的性質，不能把它們合併到這三個範疇中的哪一個中，也不能合併到其他範疇中去，這三個範疇只能是真正基本的範疇（見圖4.3）。

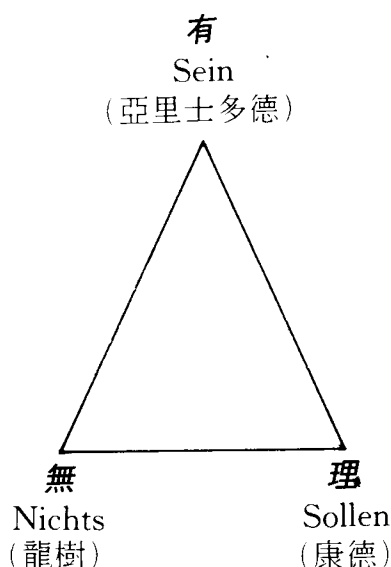


圖4.3 三個關於人類思想與生存的基本範疇，分別為西方思想或佛教所認識。

在人類理智史上，這三個基本範疇已分別由亞里士多德、康德和龍樹從哲學上提出。不過，為了闡明它們的根本性質，有必要加以進一步的探討。

二

眾所周知，亞里士多德之前的柏拉圖，在生滅變化的感覺對象和事物的背後，設定理念(ἰδέα)超越感覺，是不生不滅不變的。現象即為日文術語的事，柏拉圖在現象後面設定的理念即日

文術語的理。而且，柏拉圖認為現象(事)是理念(理)的摹本，理念是原型，現象分有了理念。對於柏拉圖，理念(理)不僅僅具有作為自然生存原則的理論和本體論上的性質，它還具有高度的倫理和實踐上的性質，是永遠驅使人朝向最高理念即**善**的渴望(eeros)。在柏拉圖哲學中，作為理的理念是真正的實在，它使作為事的現象之為現象。在這些理念中，自然與人的規律、理論與實踐、理性與意志，都還未加區分地被把握，就是說，還未清晰地認識它們的區別性或二元性。

柏拉圖對現象與理念關係的理解，尚未把自然規律與人的規律、理論與實踐、理性與意志等明確區分開來，仍帶有強烈的倫理和實踐意味。在亞里士多德那里，這種理解為一種設定的質料與形式的關係所取代，這種關係清楚地顯示了一種理論和本體論上的性質，而不是倫理和實踐上的性質。而且，不像柏拉圖的理念是超現象的自存的實體和現象的原型，亞里士多德的形式並不與個別事物分離。它們本身作為根本原因內在地存在於個別事物中，質料(作為潛能)依靠它們而形成為個別事物(作為現實)。柏拉圖的理念在本質上是先於現象存在的，亞里士多德的形式(它本身與個別事物的質料相區別)則始終與個別事物共存，並且只有在這個別事物中才能得到揭示。依靠着而又超越了柏拉圖的理念世界(這些超越現象世界的普遍原則還是可以保留的)，亞里士多德把形式看作是與個別現象或個別事物密不可分。正是由於真正超越柏拉圖的這種理念論，亞里士多德才獲得使存在者成為存在的「**存在**」，即ousia的概念。(這不應該說成是亞里士多德把存在的起源歸於基督教從虛無創造萬物意義上的第一推動者。)我們可以在他的成就中看到一種對事理對峙的根本克服。「**存在**」，尤其是被亞里士多德理解為神的最高**存在**，是一種根本的、絕對性質的存在，在這個意義上它超出了相對性。因此，正如我在前面所說的，它可被認為人類思想的根本範疇之一。

當我們從事理對峙張力的角度來回顧希臘思想時，我們看到柏拉圖的思想認為在作為事的現象背後有着作為理的理念，它使現象之為現象成為可能。這些理念構成真實存在的世界，現象則構成暫時存在的世界。換言之，使事之成為事的那個理，乃被認為是真實存在的實體。在對柏拉圖這種立場的超越中，亞里士多德明確地扭轉了事理關係。對亞里士多德來說，個別事物就是實體，個別事實就是它們自身真正的「存在」。但是，這不應被簡單地說成直接性。相反，通過否定超越個別事的作為普遍理的理念，尤其是否定它們的超越性和絕對性，亞里士多德再次回到叫作本質(ousia)而不是理念的事(現象)本身，在那里理解「存在」的概念。

根據亞里士多德的看法，形式應被稱作「存在」或有，而不是「普遍」或理。因此，只有否定超越個別事的普遍的理，亞里士多德作為形而上學之基礎的「存在」(ousia)才能被理解為使事(特殊的東西)成為事的「存在」。但這作為形式的「存在」是運動不居的。作為最高存在的神，亦是第一推動者，是不帶任何質料痕迹的純粹第一形式(proton eidos)。最高存在本身是純粹的主動性。

亞里士多德以來豐富多采的西方形而上學史，就是對亞里士多德「存在」概念這個主題進行各種論述的多样化歷史。但是，康德的批判哲學中止了這「存在」主題的變化史，想成為一個新的奏着完全不同基調的形而上學的序曲。這新的基調不是存在，而是應當，亦即先驗的理或純粹實踐理性律令的「普遍原理」。

雖然康德把亞里士多德以來所有古代形而上學拒斥為獨斷論，但他很難否定人們壓抑不住的形而上學興趣，就是說，他在形而上學上關心的就是企圖認識到感性之外的超驗的、形而上學的對象。此外，他認為這種關心，作為人內在的意向，必須得到滿足。從這種觀點出發，康德提出批判性的問題：「形而上學知識如何可能？」並把對這理性能力的批判作為自己的主題。眾所周

知，他的批判哲學表明形而上學的對象是不可能通過理論理性來認識的，只有通過純粹實踐理性及以此為基礎的信仰才有可能認識。這在理論理性(理性的理論性使用)和實踐理性(理性的實踐性使用)之間作了一個根本區分，這是自柏拉圖時代以來從未充分區分清楚的。然而，以這兩種方式使用的理性，不能被簡單地看作是天生固有的理性，而是看作一種先驗純粹理性，它在本質上使這自然的理性成為可能，並使之在現實中確立。

在康德的這種立場上，出現了一種全新的事(個別的、現象的)理(普遍的、本體的)間的張力，這是古希臘以來不曾見到的。這是以事為一極，以新的純粹理性形式理(它使理作為普遍理性成為可能)為另一極之間的一種極端的張力。由於康德的先驗純粹理性使普遍理性成為可能，它亦可被看作理之理或「原則之原則」。只有在此理之理(康德意義上的先驗性的原則)的基礎上，事才能合理地成為事。此外，康德闡明，儘管純粹理性有這樣一種先驗的性質，只要它是被理論性地使用，那麼形而上學的觀念就只能被思考，但它們的有效性不能得到清楚認識。只有在純粹理性被實踐性地使用時，才能通過道德信仰清楚地認識到形而上學觀念的有效性。康德不是通過與外部自然對象有關的理論理性，而只是通過訴諸用於實踐的理性，才確立了形而上學知識的可能性。這種實踐性的使用，使純粹理性深深地內在於和植根於人自我意志中的主體性的道德命令中。這種實踐理性第一的觀點構成對柏拉圖理念論中的道德性和實踐性的復歸，取代了亞里士多德理性主義的、本體論的觀點。但毋需多說，這並非簡單地復歸到柏拉圖式的作為理念的理。康德斷然否定亞里士多德的本體論，即他超越柏拉圖立場的「存在」立場，給予純粹理性立場以一個先驗性的根據，即如上所述的理之理。

如前所述，康德清楚地區分了理論理性與實踐理性的用法，認為形而上學的觀念不能用前者而只能用後者，即只有實踐地通

過道德信仰才能被清楚地認識。所以，康德使形而上學成為可能的根本原則，即使稱作「原則之原則」，也不是「必須」(Müssen)，即在根本上確立了一般自然法則的自然必然性，而是**應當**(Sollen)，即一般作為道德律令根據的道德必然性。

順便提一下，善，以及由此而來的**應當**，也是亞里士多德注意的焦點。但對亞里士多德而言，價值上的善在本體論上意味着中，亦即事物或情景的「中庸」(to meson)。他是在本體論上把握住善和德行的。與這種見解相反，康德把道德問題移到人的意志領域，由此把「**應當**」確立為純粹實踐理性原則。對康德來說，理性本質上就是實踐的；進而言之，正因為如此它才是形而上學的。因此，通過探究「如何使純粹理性為意志立法」這一批判性的主題，範疇規則的可能性，理性自律的觀點，以及諸如自由、不朽和上帝等形而上學觀念的認識論基礎，都被建立在道德理性的基礎上。這一見解，與柏拉圖的理或「理念」，以及亞里士多德超越柏拉圖理的有或「**存在**」，明確區分開來。這是一個全新的理的立場，亦即絕對的作為真正**主體性**和實踐性的「**應當**」的理，它自覺地超越了實體性範圍。正是這個由康德作為根本原則而確定的先驗道德律令的**主體性的理**，可視為人類思想和生存的第二個基本範疇。它遂與第一個基本範疇，作為亞里士多德形而上學基礎的實體性「**存在**」，形成對峙。

三

「**存在**」與「**應當**」，分別以一種絕對的意義為亞里士多德和康德確定為根本原則。然而，「**無**」或「**非存在**」却不曾在西方被視作一種基本的形而上學原則。③

在古希臘，非存在被視作存在的喪失(moon或non-existence)，恰如暗被視為光的喪失，惡被視為善的喪失一樣。

非存在並未被當作本身自存的東西。它只是被看作是存在的否定和喪失的一個次要意義上的問題。「任何東西都不能從無中產生」(ex nihilo nihil fit)這句話，可以說就是包括亞里士多德的古希臘的思想。

康德把亞里士多德以來的形而上學拒斥為獨斷論，也拒斥希臘時代以來的道德哲學，因為這是一種並不是批判地研究道德原則自身基礎的錯誤的道德哲學。他本人批判地確定了純粹實踐理性的立場。在康德之前，人們已把道德理性和道德感理解為內在的東西。但康德反對把包括道德理性與道德感在內的人性看作一種道德原則。他堅決認為人內在的道德理性與道德感不能成為普遍的道德原則。

但這幾乎並未使他對人性絕望，或達到一種對罪的認識。也不會使他否定道德的可能性。毋寧說，康德通過提出「純粹理性自身能否決定意志」的問題，達到一種新的對純粹實踐理性的理解。他既不把人的道德看作存在，也不看作非存在，而是看作「**應當**」。作為一種**主體性**實踐原則的立場(更確切地說，是一種「原則之原則」或理之理)，其基礎奠定在一種先驗的道德的**應當**上，它在任何情況下都無條件地命令：「你應當去做。」所以，被康德視為唯其才使形而上學成為可能的原則「**應當**」，否定了亞里士多德的有或「**存在**」，但並未把**無**或「**非存在**」作為基本原則。而是，康德持**主體性**的立場(實踐的理之理)，把為義務而履行義務視作真正的自由。在康德的宗教哲學中，雖把根本的惡視為一種深奧的問題，却並未放棄這個主體性的理之理立場。毋寧說，他認為根據理之理(通過對此概念的深化)，就最終克服了根本的惡這個問題。

如前所述，正是龍樹才以一種最根本的形式確定了作為萬物根本原則的「**非存在**」或「**無**」的基礎。不過，甚至連龍樹「**非存在**」(更準確地講是空[sunyata])的哲學，自然也不是憑空產生的。

佛陀闡發的緣起(pratitya-samutpada)論指出，我們經驗到的任何事物都依其他事物而起。這裏蘊含着一種對實體性概念，即萬物皆有一種賴以獨立存在的真實實體性質的概念的否定。被認為佛教基本教義之一的諸法無我（沒有任何現象具有永恒、真實的性質）的說法，很好地表達了這種哲學。我們在此可以看到「空」的哲學的一種清晰的萌芽。但在早期佛教，緣起理論和空的哲學還是混沌未判。醒悟到一種空的哲學並將其確立為佛教核心的，是阿毗達磨佛教。但它的認識過程，是通過把諸現象事物分析為各種要素的方法，從而指出萬物皆空，擺脫實體概念的。故阿毗達磨佛教空的哲學只是基於分析的觀察，後遂被稱作「析空觀」④。它並未完全認識到諸現象事物皆空。因此，對實體性概念或「存在」的克服仍不完全徹底。阿毗達磨佛教沒有克服分析後要素的實體性。

然而，從《大般若經》開始，大乘佛教思想家們超越了阿毗達磨佛教的析空觀，提出了後被稱作「體空觀」的觀點⑤。這種觀點不是把現象分析為要素從而闡明現象的空，而是堅持一切現象自身本質上就是空，堅持存在本身的空性。《大般若經》強調：「非有，非非有。」這不僅表明對存在的否定，而且表明雙重否定（象否定存在一樣否定非存在）或否定之否定的觀點。由此揭示「空」雙遣存在和非存在。如此，則顯示了般若智慧。

不過，龍樹賦予這基於《般若經》的空觀以一種徹底的哲學基礎，它發源於人內蘊的神秘的直覺洞見，從中發展為一種完全的哲學認識。龍樹批判了當時認為現存事物與概念一致的某些論者的實體論性質。他說這些人已陷於一種誤解現象世界實際狀態的虛妄觀點。他超越了对概念的虛妄觀點，堅持真正的實在表現為無相。(anirita, 無形相，或無限定的實在)。但是，被龍樹斥為虛妄的不僅有把現象視為真實存在的「恒常論」的觀點，還有作為

其對立面的把空與非存在視作真正實在的「虛無主義的」觀點。他把大乘空觀視為雙遣肯定與否定、存在與非存在等任何虛妄觀點的一種獨立的、稱作中道的立場。

故對龍樹來說，空並非不存在，而是「妙有」。正因為它是連空也「空」掉的空，故真空（絕對無）是使一切現象、一切存在物真正存在的絕對實在。對龍樹來說，貫穿人的生存並永遠使人生成問題的事理對峙張力，為超越存在與非存在對峙的無，即「空」所解決。故「無」完全被龍樹當作揭示實在本來面目的基本原則，遂在此被確定為不同於亞里士多德的「存在」和康德的「應當」的第三個基本範疇。

在「無」具有一種絕對性質的意義上，把它看作人的思想和生存的一個基本範疇，這也許會使人感到奇怪。因為在西方，「無」始終是否定性的，來自對肯定性原則「存在」的否定——以諸如 *non-being*, *non-être*, *Nichsein* 等詞加以表達。然而，在與西方非存在觀念的比較中，正是這一事實成為本文闡釋佛教無和空觀念的諸論點之一。

於是，無不是有（存在）的否定形式，它不像 *non-on* 或 *non-being* 那樣，片面地源於對有的否定。作為有完全相反的概念，無是比「非存在」更強有力的否定形式。換言之，無與有的地位是平等交互的。因此，可以說無是有的否定，也可以說有是無的否定。但是，如果在本質上把無絕對化，它就能超越相對意義上的有和無，並把它們包容在自身中。佛教空的觀念就可以看作絕對意義上的無。

在梵文中，對應於 *me on* 或 *non-being* 的詞是 *asat*（無）或 *abhava*（非存在），它是 *sat*（有）或 *bhava*（存在）的否定形式。在這方面，它與希臘文和其他相關的西方語言並無不同（這歸因於梵文是

一種雅利安語的事實)。但正如中村元指出的，與希臘文等語言不同，「印度人認為否定形式並不僅僅是否定，而且也是肯定的。故在印度邏輯中，並不使用全稱否定判斷(E)，而是在轉為全稱肯定判斷(A)後才加以討論，例如：聲是無常(anityah sabdah)。」⑥故在印度思維中，Sat與asat、bhava與abhava並非僅具一種簡單的前——後關係，而是被理解為不僅相互對峙而且也相互矛盾的關係。

在提出「緣起」的佛教中，由於把bhava和abhava理解為非自存的實在(asvabhava，無自性)，sat和asat、bhava和abhava亦都被認為是相互依存的。通過這「緣起」的觀念，龍樹「空」的觀念被確立為超越sat(或bhava)和asat(或abhava)的根本的和創造性的原則。

四

以上我已討論了「存在」、「應當」和「無」，這三個由亞里士多德、康德和龍樹所認識的，可稱作人類思想和生存的基本範疇在絕對意義上皆分別超越了相對性，那麼它們作為形而上學原則是如何超越事理對峙的。如果這個看法可以接受的話，那就讓我進入下一個問題：為什麼在西方思想中，非存在的概念從未在一種根本的意義上達到龍樹所證的，當作超越事理對峙之原則的空的認識階段呢？我們也必須發問：在東方思想，尤其在佛教中，有(存在)與理(應當)是否像以亞里士多德和康德同樣深刻和根本的程度被當作問題，並被當作超越事理對立的基本原則加以研究？這種探究可以提供一個概觀，由此搞清本章的主題「禪與西方思想」。但在進入這些問題之前，聯繫到以上概觀，我必須就希伯來思想，尤其是基督教略說幾句，前者是西方思想的又一源泉，後者則在二千年來養育了西方哲學。

不用說，基督教不是一種哲學。兩者都不會為思想所窮盡。因為基督教不是某種能被人的理性獲得的東西。確切地說它是一種信仰，虔誠地遵循上帝啓示的聖經。它不是任何理性判斷的結果，而是一種感恩的或沐受聖靈的生活，在一切坍塌的思想彼岸遇見上帝；這是一種使舊人死去並通過上帝之愛而復活為新人的生活。

但是，儘管基督教是啓示中的信仰和沐受聖靈的生活，只要它與人有關，就深植於人的生存中，從而在根本上與人的思想相關。在這一意義上，認為基督教與上述人類思想的三個基本範疇，即「存在」、「應當」和「無」相關，(未完)

註釋：

①龍樹(Nagarjuna)，偉大的佛教思想家，約公元二至三世紀生於南印度。他建立了大乘佛教，在中國和日本傳統上被視為大乘佛教的創始人。

②有(存在)和無(無)，與事和理一起，是用於這次討論的關鍵術語。正如本文所闡述的，有無(源於事)和理，在它們絕對意義上皆被理解為關於人類思想與生存的三個基本範疇。本章使用這些術語(原文用日文寫作)，是因為它們的豐富性和細微差異(例如，無相當於英文的「非存在」(non-being)，却具有一種不同於「非存在」的重要涵意。同大多數歐洲語言不一樣，中文和日文里的名詞通常不區分單復數。因此，有可以意指諸存在(beings)、存在(being)、或存在本身(Being itself)。另一方面，無因其本質所規定，不可能區分單復數。但是，相當於有的相對義和絕對義，無的意義亦相應不同。因為有這個術語在本章中用於與無

和理相對峙，故在大多數場合中，作者在使用該詞時不區分諸存在、存在和**存在本身**。不過，當需要表明這種區分時，會以加修飾語或大寫的方法來表示。事與理的用法上區別亦同樣如此。

在日文里，大小寫沒有區別。於是，為表明它們被用於與相對義對峙的絕對義中，就必須每次都加上「絕對的」之類形容詞。但是，這些詞在日文里也能同時用於相對義和絕對義。當這些詞用於英文的語境中時，這個優點就變成了缺點。

雖然英文具有用小寫或大寫這些詞的方式明確區別其相對義或絕對義的優點，但當諸如事、理、有、無等這類日文術語用在英文上下文時，要立即同時表達出其相對義和絕對義，却毫無方法。只要它們是用小寫來表現，自然只能用於相對義。

在下面討論中，作者試圖始終在相對義上用小寫；凡在絕對義上則用大寫，亦即在表示人類思想與生存的三個基本範疇上時。但是，由於在英文語境中沒有適當的辦法可以立即同時表現相對義和絕對義，作者有時不得不用小寫的事(=)、理(=)、有(=)、無(=)，既表示其相對義，也表示它們的相對和絕對意義，雖然這種術語寫法會帶來一些混淆。

③對海德格爾來說，他是強調無(nothingness)的，見第2章第4節，和第7節、第4章第10節、第5章、第6節。

④⑤在天台宗里，小乘佛教的空觀被稱作析空觀，大乘佛教的空觀則被稱作體空觀。

⑥中村元：《東方人的思維方式》（東京，聯合國科教文組織日本委員會一九六〇年），第24頁。

（上接第19頁「佛無所來，亦無所至」）

無惱苦衆生，即無佛的出現。是以佛的出現是一大事因緣，至為珍貴，因此將佛比喻為寶，稱為「佛寶」。世人求財寶，必努力以赴，雖犧牲性命，亦在所不惜。懶墮之人，絕對求不到財寶。學佛之人亦然，必須成就佛寶呈現的功德因緣，佛寶才會降臨而相濟度，若衆生放逸、懈怠，不成就功德因緣，佛寶即不降臨而相濟度。龍樹菩薩認衆生得佛相度，須有二因緣：

「一者，內有正見；二者，外有善說法者。諸佛雖善說法，衆生內正見不具故，不能盡度。如寶物雖為衆生出，而有貧窮衆生；諸佛亦如是，雖為衆生出，而衆生內正見少故，亦不得度。」

佛的本體雖無所從來，但為衆生故，亦有所來，衆生若具宿世善根，而此世又內具正見，與佛相應，佛必予濟度；衆生若雖有宿世善根，而此世內不具正見，與佛不相應，雖值佛出世，亦不能盡度。

諸佛度衆生方法，曾曉示六波羅蜜，衆生若能行六波羅蜜，才能內具正見，才能與佛相應，才能被度。六波羅蜜中的前三波羅蜜——布施、持戒、忍辱，是衆生修具福德因緣；後二波羅蜜——禪定、智慧，是衆生修具智慧（正見）因緣。其中有精進波羅蜜，為顧前又瞻後，這就是說，衆生修布施、持戒、忍辱，必須勇猛精進，不可一曝十寒，福德因緣才能成具；修禪定、般若，也要勇猛精進，不可一曝十寒，智慧（正見）才能成具。二種因緣成具，必蒙佛度無疑。

佛的本身，無所從來，亦無所至，但衆生福德、智慧因緣具或不具，即見佛有來、有去。具則感佛有來相，不具則感佛有去相，這是衆生分別心的錯覺，佛本身，既無所從來，去亦無所至。



歸指《法苑珠林》

強士陳

《法苑珠林》，一百卷（嘉興藏作一百二十卷，《四庫全書總目》因之）。唐總章元年（668），西明寺沙門道世撰成。載於麗藏「霸」至「何」函、宋藏「杜」至「羅」函、元藏「杜」至「羅」函、明南藏「勒」至「時」函、明北藏「高」至「祿」函、清藏「營」至「綺」函、頻伽藏「雨」帙，收入《大正藏》第五十三卷。

道世，字玄暉。時人爲避唐太宗名諱，以字相稱。俗姓韓，原籍伊闕（治所在今河南伊川西南），祖代因官陟居長安。十二歲於青龍寺出家，研核律部，鑽尋書籍，有譽三輔。顯慶（651—655）年間，應詔參與玄奘譯經。后入西明寺，與道宣同敷律宗（後人稱道世是道宣的弟弟，訛也）。著書十一部五十四卷（據《法苑珠林》卷一百），其中已佚的有：《大小乘禪門觀》十卷、《受戒儀式》四卷、《禮佛儀式》二卷、《大乘略止觀》（又名《大乘十觀》）一卷、《辨偽顯真論》一卷、《敬福論》三卷、《四分律尼鈔》五卷、《金剛般若集註》三卷；見存的除《法苑珠林》以外，還有《諸經要集》二十卷、《毗尼討要》六卷（原名《四分律討要》，作五卷）。

《法苑珠林》書首有唐朝散大夫蘭台侍郎李儼《序》，說：

「（道世）愛慕大乘，洞明實相。爰以英博，召居西明。遂以五部之餘閑，三藏遍覽。以爲古今綿代，制作多人，雖雅趣佳詞，無足於博記，所以纂文囿之菁華，嗅大義之瞻蔔，以類編錄，號曰《法苑珠林》，總一百篇，勒成十帙。」（《大正藏》第五十三卷，下同，第269頁上、中）

《法苑珠林》是一部總括大藏經典，旁摭世間墳籍，卷帙繁多而事理淹博的大型佛教類書。全書約一百多萬字，始自劫量篇，終於傳記篇，分爲一百篇。它的編纂體例是：

一、劫量、三界、六道、千佛、敬佛、士女、欲蓋、十惡、六度、受戒等十篇採用三級分類。即「篇」以下設「部」（類似大部）

，「部」以下又分「部」（類似小部）。如劫量篇下分小三災部和大三災部（二大部）。小三災部又分述意部、疫病部、刀兵部、饑饉部、相生部和對除部（六小部）；大三災部又分時量部、時節部、壞劫部和成劫部（四小部）。其餘九十篇則採用二級分類，即「篇」以下設「部」，「部」以下不再分目。全書共計有六百六十八目（據日本《大藏經索引》）。

二、凡採用二級分類的篇目，它們的第一部均是「述意部」，用來對一篇義旨作歸納和提示。凡採用三級分類的篇目，則有三種區別：

(1) 第一大部立為「述意部」，用來概述一篇義旨，在其餘的大部中又選擇性地設立屬於小部性質的「述意部」，用來概述大部義旨。如敬佛篇下分述意部、念佛部、觀佛部、彌陀部和彌勒部（五大部），而彌陀部又分六小部，彌勒部又分五小部，它們的第一小部均是「述意部」。屬於此例的還有十惡篇和受戒篇；

(2) 第一大部下的第一小部立為「述意部」，其餘的大部則不立。處於這種位置上的「述意部」乃是用來概述一篇義旨的。如三界篇分為四洲部和諸天部（二大部），四洲部又分十小部，它們的第一小部是「述意部」，而諸天部雖然分為二十二小部，但其中不設「述意部」。屬於此例的還有劫量篇和欲蓋篇。

(3) 各大部的第一小部均立為「述意部」，用來分述各部大旨。如士女篇分為俗男部和俗女部（二大部），俗男部下分三小部，俗女部下分二小部，它們的第一小部均是「述意部」。屬於此例的還有六道篇、千佛篇和六度篇。

三、除劫量、三界、日月、福田、士女、慚愧、感通、住持、攝念、發愿、供養、輪王、納諫、和順、背恩、善友、惡友、校量、愚癡、詐偽、謀謗、業因、欲蓋、十使、法滅、雜要、傳記等二十七篇以外，其餘六十三篇的篇末均設有「感應緣」，廣引感應故事以為證驗（其中六道、敬佛、十惡和六度篇還在各大部

之末設立「感應緣」，共計有六百五十九則（筆者自計），其中引《冥祥記》的為最多。

四、凡摘錄的佛典或俗書原文均標明出處。各篇大部或小部摘列的原文，則標書名於前，錄原文於後。如「依《立世阿毗曇》云」、「依《業報差別經》中說」、「如《佛本行經》云」、「《善見律》云」等；「感應緣」摘列的原文，一般是原文在前，書名注後（用比正文小的字體刊出），如「出梁朝《高僧傳》」、「出《冥祥記》」、「出《搜神記》」等。也有少數例外，採用書名在前，原文在後的表述方式。

五、鈔錄與述作並舉，不只「述意部」全是作者的論述，即使是通過鈔錄經籍原文編成的大部或小部中，也有許多作者用「述曰」、「須曰」、問答、對經文進行繙述或串講等方式表述的思想觀點。

《法苑珠林》的內容基本上涵蓋《經律異相》和《諸經要集》，並有較大幅度的增廣。它不僅分門別類地介紹了佛教的各項教理和一般知識，如佛教的時空觀念、宇宙圖式、善惡說教、聖凡分類、戒律禪觀、神通咒語、史迹經典、法數名相（即名詞術語）、寺塔器物、音樂圖像、儀禮行止、衛生保健等等，而且根據大乘佛教「世間與出世間不二」、住世證得涅槃的精神，廣泛地討論了人世間各種社會現象和倫理是非，集出世說和入世說於一書。各篇大意如下：

第一篇至第十篇：

劫量篇（卷一），說「劫者，蓋是紀時之名，猶年號耳。」一小劫名「一劫」（時間之長無法用世間的年月日折算），八十小劫名「一大劫」。一大劫分成劫、住劫、壞劫、空劫四個階段，各含二十小劫。其中住劫要經歷「小三災」（疾疫、刀兵、饑饉），壞劫要經歷「大三災」（火、水、風）。此為佛教的歷史周期說；三界篇（卷二、卷三），說世界由欲界、色界和無色界（「三界」）構成，中

心是須彌山，四周爲大海，海中有「四大部洲」，自須彌山山腰依次向上爲諸天。此爲佛教的宇宙結構圖式；日月篇(卷四)，說日月星宿的運行，雷電雲雨的發生；六道篇(卷五至卷七)，說三界衆生因善惡行爲的不同而有天、人、阿修羅、鬼神、畜生、地獄六種歸宿；千佛篇(卷八至卷十二)，說釋迦牟尼以前的諸佛，釋迦牟尼成佛始末，釋迦牟尼涅槃後弟子對經律論「三藏」的結集；敬佛篇(卷十三至十七)，說念誦阿彌陀佛名號能生西方極樂淨土，信敬彌勒佛能生兜率天宮；敬法篇(卷十七、卷十八)，說誦經解義，弘揚教法的功德；敬僧篇(卷十九)，說禮敬僧人的功德；致敬篇(卷二十)，說禮拜十方諸佛的功能和儀式；福田篇(卷二十一)，說施福於人的利益。

第十一篇至第二十篇：

歸信篇(卷二十一)，說歸信佛法的重要；士女篇(卷二十一)，說俗男俗女的種種放逸行爲；入道篇(卷二十二)，說出家學道的意義和落髮儀式；慚愧篇(卷二十三)，說慚愧乃是善性的表現，「慚者自不作惡，愧者不教他造」；獎導篇(卷二十三)，說「居家如牢獄，妻子如枷鎖，財物如重擔，親戚如怨家、」勇猛修行，其福最大；說聽篇(卷二十三、卷二十四)，說佛教講經說法的儀式與意義；見解篇(卷二十五)，說釋迦牟尼衆弟子的不同專長；宿命篇(卷二十六)，說衆生有追憶前世行爲的本性；至誠篇(卷二十七)、說精誠求道，必獲果報；神異篇(卷二十八)，說神異靈通在佛教傳教過程中的重要作用。

第二十一篇至第三十篇：

感通篇(卷二十九)，說唐代玄奘法師、王玄策西行印度時，所見到的佛教聖迹；住持篇(卷三十)，說佛教護持者應充備的德行；潛通篇(卷三十一)，說隱遁高行之事；妖怪篇(卷三十一)，說妖怪鬼怪之事；變化篇(卷三十二)，說神變詭化之事；眠夢篇(卷三十二)，說睡夢皆由心識發動，究其內容可分爲四大不和夢

、先見夢、天人夢、想夢四種，究其性質有善心發動的善夢、惡心發動的不善夢、重現日常事物的無記夢(既非善也非惡的夢)三類；興福篇(卷三十三)，說興福的種類(營造寺塔、圖寫佛像、供養僧人、種植樹木、造渡船、架橋樑、施藥救病、挖井、造浴池和廁所等)，洗浴的用品和好處；攝念篇(卷三十四)，說制騷亂念的方法；發愿篇(卷三十四)，說佛教修行者發誓立愿的內容；法服篇(卷三十五)，說僧人爲何要穿袈裟。

第三十一篇至第四十篇：

然燈篇(卷三十五)，說佛像前爲何要燃燈；懸幡篇(卷三十六)，說寺塔裏爲何要懸幡；華香篇(卷三十六)，說爲何要在佛像前供花燒香；唄讚篇(卷三十六)，說佛教音樂「唄讚」；敬塔篇(卷三十七、卷三十八)，說佛塔的由來，建塔的規制，繞塔三匝的敬意，故塔的修治與管理；伽藍篇(卷三十九)，說佛寺(「伽藍」)的由來，士女入寺禮拜的儀式；舍利篇(卷四十)，說釋迦牟尼逝世後，八國起塔供養佛舍利(遺體火化後結成的珠狀結晶體)的情況；供養篇(卷四十一)，說佛教的供養對象(佛、菩薩、僧人、父母、師長等)及要求；受請篇(卷四十一、卷四十二)，說施主設食請僧的冥福利益，和僧人受食的具體規則；輪王篇(卷四十三)，說阿育王等轉輪聖王(古印度對能以勇武統一天下，以仁慈教化臣民的國王的尊稱)的德行。

第四十一篇至第五十篇：

君臣篇(卷四十四)，說國王在護持佛法方面所起的舉足輕重的作用，及應有的德行；納諫篇(卷四十五)，說君主須納正諫之言，「直言者，德之本；納受者，行之原。」；審察篇(卷四十五)，說君子須審察是非，增長慧力；思慎篇(卷四十六)，說君子須思慎防過，緘口息慮；儉約篇(卷四十六)，說君子須儉約知足；懲過篇(卷四十七)，說「意爲業本，身口由發」，要防止身犯惡行，口出惡言，須先淨意念；和順篇(卷四十七)，說性情和柔，賢

愚同附，性情貪戾，衆叛親離；誠勗篇（卷四十八），說佛教有關「諸惡莫作，諸善奉行」的各條教誡；忠孝篇（卷四十九），說「入朝輔主，立志存忠；居家事親，敬誠孝終」的意義；不孝篇（卷四十九），說對父母不養不孝、行逆行乖的人，必將墜入地獄，累劫受苦。

第五十一篇至第六十篇：

報恩篇（卷五十），說知恩報恩的必要；背恩篇（卷五十），說背恩棄義的可耻；善友篇（卷五十一），說結交有德之友會熏染成哲；惡友篇（卷五十一），說結交無德之友會自損損人；擇交篇（卷五十一），說「善知識者，不得暫離；惡知識者，不得暫近」；眷屬篇（卷五十二），說恩愛眷情的空幻；校量篇（卷五十二），說「德有隱顯，行有淺深」，「若不校量，罕知優劣」；機辨篇（卷五十三），說馬鳴、龍樹、舍利弗、阿難等與外道機巧對辯的故事；愚癡篇（卷五十三），說愚痴者打蚊、打蠅、救目、妒影、分衣、造樓、磨刀、賣香、賭餅、畏婦、揜米、效鵠、怖樹等寓言故事；詐偽篇（卷五十四），說狡詐者外親內奸、欺誑詐騙的種種故事。

第六十一篇至第七十篇：

惰慢篇（卷五十四），說人之所以不得道，是由於心神昏惑。而心神昏惑，是由於三事侵擾：「一則勢利榮名，二則妖妍靡曼，三則甘脂肥濃」；破邪篇（卷五十五），前部分（「述意部」和「引證部」）說佛經中有關挫外道、杜異見的故事。後部分（「感應緣」）分爲辨聖眞僞、邪正相翻、妄傳邪教、妖惑亂衆、道教敬佛、捨邪歸正六節，全面排擊道教，是護教專論；富貴篇（卷五十六），說富貴是往昔行善，特別是慷慨施捨所致；貧賤篇（卷五十六），說貧賤是往昔作惡，特別是慳貪不肯施捨所致；債負篇（卷五十七），說因果報應猶如負債與還債，「或有現負現報，或有現負後報。」；諍訟篇（卷五十七），說「慈言一發，則人天含笑；鄙

語一彰，則幽顯皆瞋，」以諍止諍，諍辨不止；以忍止諍，是法最尊；謀謗篇（卷五十八、卷五十九），說咒詛或誹謗凡聖，特別是毀謗佛陀（如孫陀利謗佛、奢彌跋謗佛、佛被提婆達多擲石出血、佛被婆羅門女旃沙舞杆謗毀等）的因緣故事；咒術篇（卷六十、卷六十一），說佛經中幾十種神咒的咒語、念誦方法和注意事項，以及對於滅罪召福、移病滅疴、興雲佈雨、役使鬼神、護生延命、碎石拔木等所能產生的神奇作用；祭祠篇（卷六十二），說以花果百味供奉佛僧和祭祠鬼神的福祚；占相篇（卷六十二），說地獄、畜生、餓鬼、修羅、人、天各有相狀、占候觀察、能知先業。

第七十一篇至第八十篇：

祈雨篇（卷六十三），說請天龍降雨或止雨的方法；園果篇（卷六十三），說王舍城迦蘭陀長者獻與佛陀的竹園，閻浮提（又譯「瞻部洲」）的樹木果子，佛經中有關不許斫伐、應當種植、可以受用的樹木的規定，世間種子的來由；漁獵篇（卷六十四），說漁獵殺生的殃咎；慈悲篇（卷六十四），說佛菩薩以救濟衆生爲先，憐憫萬物爲本；放生篇（卷六十五），說「六道衆生皆是我父母，而殺食者，即殺我父母，亦即殺我故身。」放生戒殺，才是仁慈之行；救厄篇（卷六十五），說捨身救難的意義；怨苦篇（卷六十六、卷六十七），說衆生所受的各種痛苦；業因篇（卷六十八），說衆生的善惡意念和行爲；受報篇（卷六十九、卷七十），說衆生因身、口、意的活動而招致的善惡報應，有現報（「今身作極善惡業，即身受之」）、生報（「今身造業，次後身受」）、後報（「今身造業，次後未受，更第二、第三生已受者」）等；罪福篇（卷七十一），說造罪行爲（「罪行」，又名「黑業」、「不善業」）和修福行爲（「福行」，又名「白業」、「善業」）的區別。

第八十一篇至第九十篇：

欲蓋篇（卷七十一），說色、聲、香、味、觸「五欲」，和貪欲

、瞋恚、睡眠、悼悔、疑「五蓋」的危害；四生篇（卷七十二），說有情眾生的誕生有四種不同：人和象馬牛羊等是「胎生」，蛇蚯蚓鴨雉鳥等是「卵生」，蟲蛾蚤虱等是「濕生」，天和地獄等是「化生」；十使篇（卷七十二），說身見、邊見、邪見、戒取、見取、貪、瞋、痴、慢、疑，是纏縛眾生的十種煩惱（「十使」）；十惡篇（卷七十三至卷七十九），說殺生、偷盜、邪淫、妄語、惡口、兩舌、綺語、慳貪、瞋恚、邪見，是眾生自取惡報、沉淪苦海的十種罪行（「十惡」）；六度篇（卷八十至卷八十五），說大乘佛教主張的布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧，是眾生超脫生死輪回，進入涅槃境界的六種修行方法；懺悔篇（卷八十六），說懺悔洗罪的內容與儀式；受戒篇（卷八十七至卷八十九），說佛弟子如何受持三歸戒（又稱「三歸依」，即歸依佛、歸依法、歸依僧）、五戒（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒）、八戒（又稱「八齋戒」，在五戒的基礎上，增加不眠坐高廣大床、不裝飾打扮及歌舞作樂、不過中食三條而成）、十善（與「十惡」相對。指不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見）、三聚戒（又稱「三聚淨戒」，指受持一切戒律的「攝律儀戒」、修持一切善法的「攝善法戒」、饒益一切眾生的「攝眾生戒」）；破戒篇（卷九十），說佛弟子犯戒破戒將自墜惡道；受齋篇（卷九十一），說中午以後不再進食（「受齋」）是為佛制；破齋篇（卷九十一），說中午以後進食是為「破齋」。

第九十一篇至第一百篇：

賞罰篇（卷九十一），說賞善罰惡，勿得枉濫；利害篇（卷九十二），說名利財色皆盡空幻；酒肉篇（卷九十三、卷九十四），說飲酒食肉的危害；穢濁篇（卷九十四），說佛經中關於佛弟子不得食用酒肉葱韭蒜薤等葷辛之物，不得放恣噴嚏，不得隨地大小便等日常生活衛生的規定；病苦篇（卷九十五），說疾病的起因，探望、照料和醫治病人是佛弟子的義務；捨身篇（卷九十六），說

形體空幻無常，總歸磨滅，捨身濟物（施饑、拔苦、濟厄、救人、護救、供佛等），福德無量；送終篇（卷九十七），說人死以後的葬法、慰吊儀禮和魂靈的轉世再生；法滅篇（卷九十八），說佛法將滅時社會和僧團的種種頹敗景情；雜要篇（卷九十九），說佛經中關於依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經的「四依」教法，聲聞乘（聽聞佛說苦集滅道「四諦」的覺悟者）的四種果位，維繫有情眾生身命的四種食糧（物質的和精神的），淨口（漱口、嚼楊枝等）的方法和利益，鳴鐘息苦的來歷，僧人在公眾場合的言談舉止，處置蛇鼠蜈蚣蚰蜒蟲虱等方法；傳記篇（卷一百），說後漢至唐各代的譯經人數和譯出的大小乘經律論部卷，西晉至唐的佛教撰述，《大船若經》十六會的梵本偈頌數目和漢譯以後的卷品，西晉至隋各代皇帝的崇佛事迹和寺廟、譯經、僧尼數目，唐高祖、太宗的佛教因緣，佛的生卒年等。

《法苑珠林》引用的內外經籍約有四、五百種。其中三分之二是佛教經典，如大小乘經律論和漢地佛教集傳，三分之一是佛教以外的諸子百家的各種著作，如趣怪小說、筆記、野史、雜傳等。每一種著作少則見引數次，多則見引一百數十次。

特別值得注意的是書中引用了十多種由漢地佛教徒托名偽造的佛經。這些著作雖然並非「佛說」真經，但由於它們善於將佛教教義中國化和通俗化，故一度廣泛流布，在社會上產生過不小的影響。它們是：《高王觀世音經》（見卷十七）、《像法決疑經》（見卷十九、卷四十一、卷四十四、卷九十等），《提謂經》（見卷二十三、卷三十七、卷八十八等），《善信經》（見卷二十八），《佛在金棺敬福經》（見卷三十三），《罪福決疑經》（見卷三十三、卷三十八），《惟無（務）三昧經》（見卷三十四），《小法滅盡經》（見卷三十八），《淨度三昧經》（見卷六十二），《小五濁經》（見卷七十九），《最妙初教經》（見卷八十六），《最妙勝定經》（見卷九十），《五辛報應經》（見卷九十四），《優鉢祇王經》（見卷九十四），《大五濁經》（見

卷九十八等。

由於這些疑偽經自中唐以後漸漸湮沒不傳，它們究竟說了些什麼，後人很少知曉。從《法苑珠林》輯錄的佚文來看，它們的內容寬泛多歧，其中有勸人禮敬三寶，平等對待奴婢的：

「《像法決疑經》云：乃至一切俗人，不問貴賤，不得過打三寶奴婢畜生，及受三寶奴婢禮拜，皆得咎殃。」（卷十九，第渝426頁下）

有議論坐斷穢念的：

「《惟天（務）三昧經》云：佛告阿佛：善男子，人求道安禪，先當斷念。人生世間所以不得道者，但坐思想穢念多故。一念來一念去，一日一宿有八億四千萬念，念念不息。一善念者亦得善果報，一惡念者亦得惡果報，如響應聲，如影隨形，是故善惡各別。」（卷三十四，第512頁上）

有述揚八王日、示齋日持齋的意義的：

「《提謂經》云：……何等八王日？謂立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至，是為八王日。天地諸神陰陽交代，故名八王日。月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日（即六齋日），皆是天地用事之日，上下弦望朔晦皆錄命上計之日，故使於此日自守持齋，以還自校，使不犯禁，自致生善處。」（卷八十八，第932頁下——第933頁上）

「《淨度三昧經》云：八王日，諸天帝釋鎮臣三十二人、四鎮大王、司命、司錄、五羅大王、八王使者，盡出四布覆行，復值四王（指四天王）十五日、三十日所奏，案校人民立行善惡，地獄王亦遣輔臣小王同時俱出，有罪即記。前齋八王日犯過，福強有救，安穩天他，用福原赦。到後齋日重犯，罪數多者減壽，條名克死，歲月日時關下地獄。地獄承文書，即遣獄鬼持名錄名，獄鬼無慈，死日未到，強催作惡令命促盡，福多者增壽益算，天遣善神營護其身，移下地獄，拔除罪名，除死定生，後生天上。」（

卷六十二，第754頁下——第755頁上）

有描繪佛教進入末法階段的景況的：

「《最妙勝定經》云：千年之後三百年中，浩浩亂哉。逃奴走婢亡失破國，多不存活，入吾法中，猶如羣賊劫奪良善。當爾之時，十二部經沈（沉）沒於地，不復讀誦經典。設有頭陀者，多不如法。常游聚落，不在山林，乃至法師解說佛語，萬不著一。」（卷九十、第949頁下——第950頁上）

「《大五濁經》云：佛涅槃後當有五亂：一者當來比丘從白衣受法，世之一亂；二者白衣上坐，比丘處下，世之二亂；三者比丘說法，不行承受，白衣說法，以為天上，世之三亂；四者魔家比丘自生現在，於世間以為真道諦，佛法正典自為不明，詐偽為信，世之四亂；五者當來比丘畜養妻子，奴僕治生，但共諍訟，不承佛法，世之五亂。」（卷九十八，第1005頁下）

也有論述其他教法的，如觀世音信仰（《高王觀世音經》）、造像布施的福德（《佛在金棺敬福經》）、葷辛禁忌（《五辛報應經》）、衛生禁忌（《優鉢祇王經》）等。

除上述疑偽經是現已散逸的佚經以外，《法苑珠林》還保存了未見佛經目錄記載的《舍利弗處胎經》（見卷十七）、《大乘蓮華藏經》（同上）、《日云經》（見卷三十六）、《敬師經》（見卷四十九）、《小盆報恩經》（卷六十二）、《大盆淨土經》（同上）、《五道受生經》（見卷六十九）、《遺教三昧經》（見卷七十七）、《尼羅浮陀地獄經》（見卷九十三）等。因此，《法苑珠林》作為佛教百科知識的寶庫，為進行佛教文化的種種研究，提供了許許多多珍貴的資料。

《法苑珠林》的缺點是：有些篇目的性質相近，內容交叉，實應省并。如歸信篇與敬佛、敬法、敬僧篇、興福、供養篇與福田篇，放生、救厄篇與慈悲篇，受報篇與債負篇等；一些重要的佛教學說沒有專章加以系統的介紹，如四諦、十二因緣、三十七道品、五位百法、因明等。

佛無所來・亦無所至



「大智度論」集粹之七十四

智 銘

象香國的曇無竭菩薩摩訶薩，告訴前往行一心供養的薩陀波
密菩薩說：

「善男子！諸佛無所從來，亦無所至。何以故？諸法如不動
相。諸法如，即是佛。」

一切法皆空，非實有，都是因緣所生，因緣滅則法滅，所
以一切法皆空。此法的空，一如彼法的空，所以諸法是「空如
」，故空如即是一切法的實相，或簡稱「如」，一法如，諸法
皆如。

「空」又是一切法的實性，這實性有時名為「空性」，有時
名為法性。因為一切法各名為「如」，則此「如」即彼「如」，
所以又名之為「如如」。

佛者，亦是一法，既是一法，故亦可名之為「如」，故經說
：「諸法如，即是佛。」佛以一切種智，體知一切法皆「如」，
但衆生愚癡，不能體知諸法皆「如」，所以有造作，有造作即有
生死惱苦，佛爲了使衆生知諸法皆「如」，不再造作而生死惱苦
，所以乘「如」而「來」，所以名之為「如來」。

曇無竭菩薩更以諸法其他的特性，來說明諸佛的無來無去，
他說：

「無生法，無來無去，無生法即是佛，
無滅法，無來無去，無滅法即是佛，
實際法，無來無去，實際法即是佛，
空，無來無去，空即是佛，
無染，無來無去，無染即是佛，
寂滅，無來無去，寂滅即是佛，
虛空性，無來無去，虛空性即是佛，
離是諸法更無佛，諸佛如，諸法如，一如無分別。」

這段經文中，所說的：

「無生法即是佛」者：佛法中有二諦，卽世諦與第一義諦，若依世諦來認識佛，認佛能說般若波羅蜜法，所以認佛有來有去。但依第一義諦來認識佛。第一義諦中無作無爲，故是無生法，無生法者無來無去，佛亦無來無去，所以無生法卽是佛。

「無滅法卽是佛」者：在世法來說，因有作有爲，故亦有生有滅，而第一義空中，無作無爲。無作無爲卽無生，既無生故亦無滅，無生是無來無去，故無滅亦無來無去，佛亦無來無去，所以無滅法卽是佛。

「實際法卽是佛」者：第一義空，卽是諸法的實際法，此實際法無來無去，佛亦無來無去，故實際法卽是佛。

「無染卽是佛」者：世法是有染法，有染法卽有來有去，第一義空是無染法，無染卽是淨，第一義空淨，無來無去，佛亦無來無去，故無染卽是佛。

「寂滅法卽是佛」者：第一義空中，無作無爲，是寂滅法，無來無去；佛亦是寂滅法，無來無去，故寂滅法卽是佛。

「虛空性卽是佛」者：虛空者卽第一義空，第一義空中無來無去，佛亦無來無去，故虛空性卽是佛。

佛、佛之性相等；法、法之如亦相等，佛卽是如，故佛與法，一如無分別。是以，曇無竭菩薩說：

「善男子！有人分別諸佛有來有去，當知是人皆是愚夫。何以故？諸佛不可以色身見，諸佛法身，無來無去，諸佛來處、去處亦如是。」

衆生有染，故有色身，有色身卽有生有死，有生有死故有來有去；諸佛無染法，無染故無色身，無色身故無生有死，無生有死卽無來無去，如何能說諸佛有來有去？「金剛經」云：

「若以色見我 以音聲求我
是人行邪道 不能見如來」

故曇無竭菩薩說：

「善男子！佛說諸法如夢，若有衆生不知是法義，以名字、色身著佛，是人分別諸佛有來有去，不知諸法實際相故，皆是愚癡無智之數，是人數數往來五道，遠離般若波羅蜜，遠離諸佛法。」

衆生見世間法，在遷變流轉中，仍執諸法是實有，不知諸法的遷變，一如夢境的虛幻不實；更以世法的眼光，觀佛有色身，有來有去，是一個完完全全的愚癡無智的凡夫，有這愚癡，當然數數往來五道。「金剛經」說：

「一切有爲法 如夢幻泡影
如露亦如電 應作如是觀」

因衆生不能作如是觀，故遠離般若，去佛日遠，曇無竭菩薩又說：

「諸佛身亦如是，從無量功德因緣生，不從一因一緣功德生，亦不無因緣有，衆緣和合故有，諸佛身不獨從一事成，來無所來，去無所至。」

佛之成就佛道，是從無量功德因緣而成，因緣法者卽是空法，故佛雖有無量功德，但不著功德相，不著功德相，所以無所從來，去無所至。又佛之出現於世，是由於有惱苦衆生的因緣，若



因明入正理論通釋(續)

單培根

世間相違者，如說懷兔非月，有故。又如說言人頂骨淨，衆生分故，猶如螺貝。』

第四世間相違。各教派自己的信仰，這是聖教量。還有世間共同信仰的，一民族一地區的社會風俗習慣傳統的信仰，也不能任意與之相違反。傷害人們的感情，是難以取得悟他的效果的。

印度人都信月中有兔，以懷兔是月。「有故」二字呂澂校梵藏本皆缺。是玄奘譯時所加。此二字是說明印度人以月中有兔，故以月爲懷兔。若不許說懷兔是月，則與世間相違了。我國自古以來，公認「心之官則思」，今仍以「心」字代表精神，也是無害的啊！

印度有迦婆離外道，譯名結鬘，他們把人的骷髏穿起來，以爲鬘飾，掛在頸上。人家譏誚他。他立量說：人頂骨淨，宗。衆生分故，因。猶如螺貝，喻。你們以衆生的螺貝作爲清淨的，取資玩

(不轉業口頁)

來。去辨別至。又得之出更從世。量由從言斷苦樂主由因緣。苦姑得證言無量收斷。即不審收斷時。不審收斷時。而以辨別資將之知姑得證。量資無量收斷因緣而現。因緣若言明量空若無現來。去辨別至。』

亦不辨因緣言。變緣聯合姑言。諸將長不誤對一事現。來「諸將長不誤對。資無量收斷因緣主。不資一因一緣收斷主

「一因言收斷。收斷收斷時」

姑得證言來正量。「金剛經」云：

供。人頂骨不是同樣也清淨的嗎？所以，以螺貝爲清淨，以人頂骨爲不清淨，只是世間共認爲這樣吧了。結鬘外道所立三支是無過的，只是與世間相違。

『自語相違者，如言我母是其石女。』

第五，自語相違。以上四種相違，立宗時應當注意避免之外，還有所立宗不可前後矛盾。石女是不能生育之稱。既是我母，則非石女。若是石女，即非我母。又如說，一切言語皆是妄。既一切言語皆是妄，則此語亦妄。若此語非妄，即非一切語言皆是妄。

古因明唯列此五種相違爲宗過。天主又分別出以下四種宗過。言主

『能別不極成者，如佛弟子對數論師立聲滅壞。』

宗是極成有法極成能別差別性。後陳的能別，要是極成的。不極成的即無可討論。數論認為一切都是常，惟有隱顯之不同，無滅壞的東西。數論認為一切事物都是從自性轉變出來的。有了不是有，是自性顯變出來，如鏡中現像。無了也不是無，是隱歸自性去了，如鏡中無像。自性是不會滅壞的，一切都是自性所變現，以自性為自體，故一切都無滅壞。我們種種苦，都是自性發現。只要回歸自性就是了，那有什麼苦呢？佛弟子則是說一切法無常。現在對數論師立聲滅壞。數論師不認為有滅壞，這能別的滅壞且不許可，什麼可以討論聲是滅壞不是滅壞。

『所別不極成者，如數論師對佛弟子說我是思。』

所別即宗中的前陳有法，前陳有法，也要極成的，才可拿來討論。我們不能對不信鬼的人討論鬼要否享受祭祀，鬼能否害人。數論認為思不是心思，是我思。其所謂我，即同有神論者的所謂不滅的靈魂，數論認為有神我。神我本性解脫。因為我思勝境，自性乃轉變有種種現起。我乃受用。於是為境所縛，不得涅槃。後若厭苦，發心修道。我既不思，自性亦不變。我離境縛，便得解脫。佛教是無我論的，不承認有常恒不滅之我，不承認有一體之我。故數論師欲對佛弟子成立我是思。這所別的我是不極成的。

『俱不極成者，如勝論師對佛弟子立我以為和合因緣。』

俱不極成，是說所別能別兩都不極成。佛教是無我的，故此立宗的我，對佛弟子說，是所別不極成了。為什麼能別的和合因緣也是不極成呢？難道佛教不許可和合嗎？不許可因緣嗎？勝論是印

度哲學中一大學派，他的學說極奇怪，異於尋常，甚為深奧，人們難以了解。他亦自以為是殊勝，勝過一切，故名勝論。他說六句義，一實，二德，三業，四有，五同異，六和合。實有九種，是地、水、火、風、空、時、方、我、意。德有二十四種，是色、味、香、觸、數、量、別性、合、離、彼性、此性、覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、重性、液性、潤性、法、非法、行、聲。業有五，是取、捨、屈、伸、行。其所說實德業和體相用相似。然一般所說體相用，相和用是體所有，不離體的。勝論所說的實德業，是各各的。九實，二十四德，五業，也是各各的。實德業三句外，有又是一句。有體是一。同異為一句。同異體多。和合為一句。和合唯一。有所以使實德業有。同異所以使實德業同異。和合所以使實德業和合。基疏說：「和合因緣者者，十句論云：我云何？謂是覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇、法、非法、行等和合因緣，起智為相名我。謂和合性，和合諸德與我合時，我為和合因緣，和合始能和合，令德與我合。不爾，便不能。」我是我，德是德。我與德合，由有和合始能和合。沒有和合參與其中，德與我不能和合。這樣的說法，是很奇怪的。基疏說：「此中不偏取和合，亦不偏取因緣，總取和合之因緣，故名不成。」然六句中的和合，也是佛教中不成的。

『相符極成者，如說聲是所聞。』

立敵兩方共同認識的宗，是相符極成。此相符極成不是說所別極成能別極成為相符，而是指極成所別與極成能別合起來的所立宗，兩方相符。能立是開示諸有問者未了義故。相符極成的宗，無未了義，無所欲開示，故亦不成其為立宗了。

『如是多言，是遣諸法自相門故，不容成故，立無果故，名似立宗過。』

如以上九過所說。為什麼是似立宗呢？立者立此宗，令未了義者由此言說爲門，了知此諸法的自相。今此所立與現量等相違，則此顯諸法自相的門被遣去了，何由而入呢？以極成有法極成能別相合而成宗。今有法能別既不極成，怎能容可有所成呢？立宗是欲令了未了義。所言是兩方相符的，無可了果了。所以五種相違、三種不極成、一種極成，都是似立宗過。立宗時應當於此諸方面，作具備的考慮審查的。

『已說似宗，當說似因。不成、不定、及與相違，是名似因。』

似宗已如上說了。今當說似因。因有三相，初相遍是宗法性。所舉的因，不能具此相的，不成其爲此宗的因了。如此的似因，名不成。二相同品定有性，三相異品遍無性。所舉的因，二相中缺一相的。如此的似因，名不定。以其未能決定爲因。二相俱缺的，是適得其反。如此的似因，名相違。以其適成相反的果。

『不成有四，一兩俱不成，二隨一不成，三猶豫不成，四所依不成。』

因過共十四種。其中不成有四種。先列舉其名。宗過中俱不極成的俱，是指所別能別。此因過中兩俱不成的兩俱，是指自他立敵兩方。隨一不成的隨一，是指或自或他的一方。

『如成立聲爲無常等，若言是眼所見性故，兩俱不成。』

凡作爲因的，要爲兩方俱許是宗法，是依宗有法的。用之以成自許他不許的法。今所舉眼所見性因，不是宗上有法聲所有。立敵兩方皆不許聲是眼所見的，故爲兩俱不成。

『所作性故，對聲顯論，隨一不成。』

同上如成立聲爲無常，用所作性故爲因。若對聲顯論說，聲顯論是不許聲是所作性的，故爲隨一不成。作爲能立的因，是共許的，可用之以成立所立。能立因既非共許，如何可能成立其他。聲顯論說，聲是常住，待咽喉舌等緣，顯而可聞。聲不是造作的，造作是生，有生則有滅。顯而可聞，顯不是生。不聞是隱，隱不是滅。

『於霧等性起疑惑時，爲成大種和合火有，而有所說，猶豫不成。』

基疏中說，印度地方濕熱，地多叢草，又多蚊，常有烟霧。遠望之，不能明確爲塵，爲烟，爲蚊，爲霧。故說於霧等性起疑惑時。在遠望有所見，未能確定是烟時，即據此爲理由，而說彼處有火，以有烟故。這是猶豫不成。因既猶豫，何能成立。證據是可疑的，什麼可據以作爲證明呢？這里在火上加大種和合四字，因爲印度有四大種之說，四大種是地大、水大、火大、風大。認爲一切物質，皆此四大和合所成，以四大爲種。四大是遍一切處的，故四大種的火，隨處都有。此四大種和合的火，即一般所說的火，則不是隨處都有。

『虛空實有，德所依故，對無空論，所依不成。』

據舊疏說，此所舉例，是勝論師對經部說的。勝論六句。實句中有空。德句中有數、量、別性、合、離、聲六種是依於空的。但經部是無空論，否認空有實體，談不到為德所依。故對無空論者是所依不成。舊疏作者是玄奘弟子，根據玄奘口述，說此舉例是勝論師對經部，當是可信的。然論文中不明言，則此例所指，似可較泛。今且試以我國大乘佛教言之。大乘都說一切法空。於此空義，有即認為此空是禮，為德相所依。如此說法，有似勝論師。有認為空不應是實有，實有即非空。大乘說一切法空，這一切法是指凡夫所有的所知的一切法。此一切法空了，有一個不空的，這是不能空的。這不能空的，要待空一切法後方才顯出，故說他是空，其實是不空的。這空後所顯的不空，是體，此為德相等所依。這樣的說法，又和聲顯論相似。此大乘空義種種諍論，因衆生知見不同、信受不同，形成不同宗派，各說其說，各是其是，各信其信。此大乘空深義，恐在衆生未破無明以前，無法取得一致的。雖無法取得一致，不妨各為方便，同進佛道。此中妙義無窮，而且所關重要。茲因便言及，希望引起學者興趣，發心博學深入而研究之。

『不定有六：一，共，二不共，三同品一分轉異品遍轉，四異品一分轉同品遍轉，五俱品一分轉，六相違決定。』

不定過有六種。不定是就因的第二相第三相說的。第二相同品定有性。若同品中無此因，即是過。第三相異品遍無性。若異品中有，即是過。一，共，是同品異品共有。二不共，是同品共品俱無性。三同品一分轉異品遍轉，轉是轉入之義，同品中一部分有，異品中都有。四異品一分轉同品遍轉，異品中一部分有，同品中遍有。五俱品一分轉，同品異品都是一部分有。此五種過，是由於

第二相第三相中有一相不正確，故不能決定作為正因，故名不定。六相違決定，是一方立因，三相完具無過。他方也立一因，三相也完具無過。而此二因所成立的宗，適成相違。二因各是決定，而又相違。這又令人不能決定孰是孰非了，故仍是不定。陳那對於因，曾作了精細的研究，有九因說。九因是這樣的。先分同品有無，有三種，一同品有，二同品無，三同品俱。異品有無，亦分三種，一異品有，二異品無，異品俱。二品相合，三三得九，即九因。

一 同有↓異有	六 同無↓異俱	上下二正因
二 同有↓異無	七 同俱↓異有	兩邊二相違
三 同有↓異俱	八 同俱↓異無	四隅共不定
四 同無↓異有	九 同俱↓異俱	中央乃不共
五 同無↓異無		

一即共，三即異品一分轉同品遍轉，五即不共，七即同品一品轉異品遍轉，九即俱品一分轉。四和六為相違。二和八為正因。

『此中共者，如言聲常，所量性故。常無常品皆共此因，是故不定。為如瓶等，所量性故，聲是無常。為如空等，所量性故，聲是其常。』

宗中有法以外之物，分為同品異品。以有宗中之能別的為同品。無宗中之能別的為異品。今此所量性因，包括一切而無外。宗的有法聲是所量性，其餘一切一切都是所量性，同品異品都是所量性。這樣，是常是無常，無法決定了。瓶等是無常的，是所量性。空等是常的，也是所量性。聲是常是無常，不能用所量性決定。

（未完）

『大乘起信論』的核心思想

析一心二門三大四信五行

難忍

在浩如烟海的佛教典籍中，『大乘起信論』是一部對中國佛教影響較大的論書之一，同時是位，現代學者爭論的一部著作，不管對本論給予肯定還是否定，但並不影響本論在佛教史上應有的作用與地位。『起信論』對中國的許多宗派都有直接或間接的關係，如華嚴宗、天台宗、禪宗、淨土宗等。本論之所以有這樣非凡的影響，是賴於本論的思想所在——一心、二門、三大、四信、五行。本文試對『起信論』的思想，作一簡要的論述。

一、一心

所謂一心是指一切衆生特有的心性，並不是與二三相對的一個數字之一，而是惟一絕對的意思。此心也不是分別思量的心，是指本體實相而言的，這就是說宇宙的本體是絕對的、平等的、惟一的，所以說一心。此一心即真如、法性、法界、心性、佛性、圓覺、實相、如來藏、妙心、涅槃、密嚴國、本來面目、獨明天真等。盡管有如此衆多的別名，但其內涵是一樣的，可以說有「異曲同工」之妙。在本論中却把一心稱為衆生的心，其實一心

與衆生心在本質上並沒有任何的差別。如果以一心為宇宙的本體精神，那麼衆生心就是宇宙的個體精神，也就是說個體精神是本體精神的外延。此一心對迷界的衆生而言，就出現了一切世間的有漏諸法；對悟界的覺者來說，就出現一切出世間的無漏諸法。故本論說：「所言法（大乘之法即宇宙的本體）者，謂衆生心，是心則攝一切世間法，出世間法。」可見此一心是生佛具有的本體，在聖不增，在凡不減，非前際生，非後際滅，橫遍十方，豎窮三際。

二、二門

二門是指「心真如門」與「心生滅門」。此二門是對一心中的體和相兩方面而言的，如就是說心真如門是一心的體，心生滅門是一心的相，這是從不同的兩面來說的一心。故本論說：「依一心法有二種門，云何為二，一者心真如門，二者心生滅門。」

1. 心真如門，亦名不生不滅門，這是從宇宙萬有的本體方面說的。就真如的本體而言，是本來清淨，絕對平等，惟一不變，

不生不滅的。從時間上說，是無始無終；從空間上說，是無邊無際。完全是超越人們的思想意識的，無論用怎樣的妙語連珠也說明不了；無論用怎樣的名言佳句也無法陳述；無論用怎樣的思維方式也不能形容。故本論說：「心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法惟依妄念而有差別。若離心念，則無一切境界之相。是故一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，惟是一心，故名真如。」依此說來，真如是離言絕慮的，是不可知，不可說的。那麼一切衆生就無從了解，爲了使衆生便於了解，故本論又說：「復次，此真如者，依言說分別，有二種義。云何爲二？一者如實空，以能究竟顯實故。二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。所以空者，從本已來一切染法不相應故，謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。……所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心，常恒不變，淨法滿足，則名不空，亦無有相可取，以離念境界，惟證相應故。」正因爲如此有必要假借言說來作積極的說明，這樣才可以從中了解到真如爲何物。

2. 心生滅門，又名生生滅滅門，這是從宇宙萬有的現象方面說的。就生滅的現象而言，是相對差別，變易無常，生生滅滅的。從時間上說，是有生有死；從空間上說，是無限差別。如本論說：「心生滅者，依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名爲阿黎耶識。」可見此生滅心是從如來藏中派生出來的，所謂如來藏是存在於衆生的妄心中的真如，即生滅現象的本體。由「如來藏」故有「阿黎耶識」，阿黎耶識是不生不滅與生滅和合的產物。不生不滅是指絕對平等，無有生滅的真如本體；生滅是指無明妄念而起的相對差別，生滅變化的現象。它們二者是「非一非異」的，「非一」指的是不生不滅的真如與生滅變化無常的現象，二者是差異的；「非異」是說不生不滅的真如與生滅變化無常的現象，二者是相輔相成的，統一的。如本論說：「如大海水因風波動，水相風相不相捨離，而水非動性，若

風止滅，動相則滅，濕性不壞故。」這裏以水和波的比喻曉示了不生滅的真如與生滅的無明，二者是「非一非異」的關係，說明了阿黎耶識中不生不滅的真如本體與生滅的無明現象是相對而又統一的，可見心真如門與心生滅門也是這樣。

三、三大

所謂三大即是體大、相大、用大，是「衆生心」中所具有的三大含義，這就是大乘佛法之所以稱爲大的因素所在。

1. 體大，亦稱體性大，是宇宙萬有的本體，一切世間法和出世間法的所依之體，是絕對不變的實體，橫遍十方，豎窮三際，無迷悟之分，無聖凡之別，無限平等，絕對不變，畢竟常恒。成無上正等正覺，顯現大智慧光明，也沒有增大真如之體；墮落三惡道，也沒有減少真如之體。如本論說：「一者體大，謂一切法真如平等不增減故。」

2. 相大，亦名德相大，在如來藏中包含着無始以來的一切性功德。如本論說：「所謂自體有大智慧光明義故，徧照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故，具足如是過於恒沙不離不斷不異不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名爲如來藏，亦名如來法身。」所以說爲德相大。

3. 用大，亦名作用大，因爲如來藏中具足無量性功德，經過薰修能生世間有漏的善因果與出世間無漏的善因果。達到究竟圓滿的佛果之後，就能隨順衆生的根機而現身爲其說法，即所謂「千江有水千江月，萬里無雲萬里天」使一切衆生始成世間之善而終成出世間之善，故本論說：「三者用大，能生一切世間出世間善因果故。」

就體相用三大而言，體大是平等的，絕對的；相大和用大是差別的，相對的。相大之所以具足無量性功德是針對如來藏中的

無量煩惱（妄法）而言的；用大之所以能生世間和出世間的善因果，是針對六道中的惡法而言的。同時，相大與用大是屬於心生滅門所攝，而體大是屬於心真如門所攝。雖然相大和用大都是心生滅門中的，但二者相比較也有差別，相大是體大中所具有的屬性和本質；而用大是體大中所具有的功能與作用，也可以說相大是內涵，用大是外延。

四、四信

『起信論』之所以要對一心、二門、三大作詳細的闡述，是為了使一切衆生信仰大乘佛法。因此解釋了大乘佛法的全部要義之後，接着就陳述了對大乘佛法的信仰，信仰的對象有四個方面，即信真如、信佛、信法、信僧。

1. 信真如，因為真如是宇宙萬有的根本，如本論說：「一者信根本，所謂樂念真如法故。」

2. 信佛，即深信佛陀具有大智慧和一切究竟圓滿的功德，必須要經常恭敬、供養。故本論說：「二者信佛有無量功德、常念、親近、供養、恭敬、發起善根，願求一切智故。」

3. 信法，即是相信佛陀的一切言教，都能使衆生深得其益，而且常行六度、四攝。故本論說：「三者信法有大利益，常念修行諸波羅蜜故。」

4. 信僧，即深信僧能依法修行，發菩提心，自利利他。故本論說：「四者信僧能正修行，自利利他，常樂親近諸菩薩衆，求學如實行故。」

總之，真如是佛法僧三寶的根本，也就是說真如的、人格的、理想的表現即是佛寶；真如的、哲學的、理論的表現即是法寶；真如的、倫理的、實際的表現即是僧寶。可見佛法僧三寶是建立在真如的基礎上。

五、五行

所謂五行，亦名五門，即布施、持戒、忍辱、精進、止觀。

1. 布施，就是以福利恩惠施捨給他人。布施有三種，A財物施，即把金錢財物施捨給別人；B無畏施，是解救他人的危難，消除他人的恐怖和不安之心；C法施，是指人格上的啟發，以及指導人類正確的軌道和方法。在行此三施時都不要執着能施、所施、物施，這樣的布施才是最上乘。故本論說：「云何修行施門？若見一切來求索者，所有財物，隨力施與，以自捨慳貪，令彼歡喜。若見厄難、恐怖、危逼，隨已堪任，施與無畏。若有衆生來求法者，隨已能解，方便爲說，不應貪求名利恭敬。惟念自利他，迴向菩提故。」

2. 持戒，佛教的戒法分爲三類：A攝律儀戒，即菩薩所受的防非止惡的戒法，包括五戒、十戒等七衆所受的別解脫戒；B攝善法戒，即菩薩所應修學的六波羅密多等善法學處；C饒益有情戒，即菩薩應以善法資財神通等利樂有情等學處。故本論說：「云何修行戒門？所謂不殺、不盜、不淫、不兩舌、不惡口、不妄言、不綺語。遠離貪嫉、欺詐、詭曲、瞋恚、邪見。若出家者，爲折伏煩惱故，亦應遠離憒鬧，常處寂靜，修習少欲知足頭陀等行。乃至小罪，心生怖畏，慚愧改悔。不得輕於如來所制禁戒。當護諷嫌，不令衆生妄起過罪故。」

3. 忍辱，對於別人的侮辱欺害不生瞋恨之心。忍有三種：A耐怨害忍，即菩薩能忍耐他人對自己所作的怨懟損害；B安受苦忍，即菩薩自己修行的時候，所遭受的飢渴寒熱障礙等痛苦，能安然忍受修道不退。C諦察法忍，即菩薩對於甚深難解的法義，能以堅忍的意志審諦觀察思維，以求悟入。故本論說：「云何修

行忍門？所謂應忍他人之惱，心不懷報。亦當忍於利衰、毀譽、稱訕、苦樂等法故。」

4. 精進，即是向上努力堅持不懈的意思。精進有三種：A 被甲精進，即於所修善行發起大誓意樂，勇悍不退，如古人入陣打戰，先行被着鎧甲，即有威力，不生怯弱；B 攝善法精進，即正修行善法時精進不懈；C 饒益有情精進，即為利樂一切有情而勇猛精進。故本論說：「云何修行精進？所謂於諸善事，心不懈退。立志堅強，遠離怯弱。當念過去久遠已來，虛受一切身心大苦，無有利益。是故應勤修諸功德，自利利他，速離衆苦。」

5. 止觀，止即定，觀即慧，是定慧雙修的意思。止觀有三種義：A 息義，一切妄想寂然息止；B 息停義，心緣諦理，系念現前，停止不動；C 觀穿義，智慧利用，穿滅煩惱。止觀二者是相輔相成缺一不可，單止而無觀則心沉滯，單觀而無止則心散亂。可見止觀兼修的重要性。正如儒家所說：「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」故本論說：「云何修行止觀門？所言止者，謂止一切境界相，隨順奢摩他（譯為正止）觀義故。所言觀者，謂分別因緣生滅相，隨順毘鉢那（譯為正觀）觀義故。云何隨順？以此二義漸漸修習，不相捨離，雙現前故。」

綜上所述，一心、二門、三大、四信、五行，從中了解到一心、二門、三大主要闡述了大乘佛法的教義，也就是本論之所以稱為大乘的原因所在；既然深知大乘佛法的要義，就能產生對眞如及佛法僧三寶的深信和崇敬，從而如實修行，廣度衆生，行菩薩道——五行。可見一心、二門、三大是對大乘思想的論述，是大乘教理的理論說明；四信、五行是大乘佛教的實踐途徑，是通往菩提的大道。說明了本論是理論與實踐，哲學與宗教相結合的大乘思想的主要論著。

（上接第42頁「我的佛曲聖樂傳奇」）

感激無已，發現了林保奎這位天才聲樂家，更是她的功勞，她首先提倡演唱我的聖歌，就更是她的慧眼獨具與慈悲心懷了。假如不是她發心，假如不是她向父親提議支持，哪有今天的錄音帶問世呢？我的作曲，也許仍是無人過問哪！我真感謝范小姐。我懷念她當日隨范老伯來訪時帶來她的四歲小兒子，胖嘟嘟的，可愛極了，我問小男孩：「阿拉斯加好不好玩？」他說：「不好玩！還是台灣好玩！」又說他想念哥哥，「他要回家」。多麼聰明可愛！

我怎麼樣也感謝不盡范老伯父女與林保奎和他的師友們，我感謝他們全體的支持與鼓勵，我深深為他們祈禱祝福，並且，我會更加努力去創作新的佛教聖樂聖歌！林保奎此次唱錄的七曲，在舍下試聽的百餘人都感泣下跪合掌。

我也必須感謝觀音菩薩的慈悲加被，倘若不是觀音菩薩的特別加持及安排，又怎會有上述的許多奇蹟出現呢？我不是一個音樂家，更不是作曲天才，我的作曲，早在二十多年前就被人斥為毫無天才不值一顧，二十多年來，都沒有機會發表我的音樂，可是，這兩年來，竟然有上述的種種奇遇，使我的作曲終於能夠問世。這不都是得蒙觀音菩薩的特別加持麼？二十多年前，我寫的並不是佛教聖樂，只是一個十九歲男孩模擬古典音樂交響曲的學步之作而已，今天我許下了深愿，要獻身佛教聖樂的創作，作品自然也仍是不成熟的，但是，這與當年的動機是全不相同了。我沒有天才，但是我深信勤能補拙，必會達成心愿的。

我每晚拜佛之時，向觀音菩薩祈求的，您猜是什麼？

我每夜祈求地藏菩薩盡度一切亡魂往生。

我每夜都向觀世音菩薩祈求：請菩薩加被苦難衆生病苦衆生都得脫苦，請菩薩加持我母健康長壽，亦加持天下的慈母，請求菩薩賜給我以勇氣力量才能獻身佛教聖樂聖歌創作！我祈求菩薩讓我寫出妙音來接引衆生信佛行善！

是的，這就是我的祈禱。這是我的願望。



談佛陀的隨機說教

智 銘

佛陀的說法，有的時候是應他人之請而說，有的時候是因為自己有所覺而說，有時候是因某一因緣而隨機說：

有一次，佛陀與弟子們在摩勝國遊化，當他們在渡過一條河的時候，忽然看到河中央飄浮着一聚泡沫在隨波而流，於是佛陀就利用這機會來教育弟子們。佛陀說：

「你們看到那堆飄流着的泡沫了吧！你們應注意地觀察，就會知道那堆泡沫是非有、虛無、不實、速消歸滅的東西。為什麼呢？因為泡沫的本體，本來就不是一種堅強的東西。」

佛陀以這泡沫為譬喻，用來比喻「色」的非有、虛無、不實，一如水上飄流着的泡沫一樣。佛陀說：

「一切所有『色』：無論其是過去色、現在色、未來色；也無論色的內外、粗細、好醜、遠近，對這些的色都要熟習、觀察，經過熟習、觀察以後，就會知道所有的色是非有、虛無、不實的。它給予人們的只是病害、結縛、瘡患、虛偽；是非真、非常、為苦、為空、為非身、為消盡。因為『痛』的本性是不堅強的。」

佛陀又以水泡來說明「受」的非有，佛陀說：

「如天下大雨的時候，一滴水點打落地面，就會擊起一個水泡，但一泡剛起，前一泡就消滅無影無踪了。由此即知『痛』是非有、虛無、不實、速消歸盡的，為什麼呢？因為泡的本性就是不堅強的東西。」

佛陀接着說：

「比丘們：一切的『痛』，無論是過去、現在、未來，也無論其為內外、粗細、好醜、遠近，經過仔細省視觀察，也是非有、虛無、不實的東西，但有病害、結縛、瘡患；而且也是非真、非常、為苦、為空、為非身、為消盡。為什麼呢？因為『痛』的本性不是堅強的。」

這裏所說的「痛」，就是「受」，早期的譯經師安世高，對五蘊中的第二蘊「受」這個字，還不習慣使用。其實用「痛」代「受」，也是很恰當的，因為人對外界所加的一切刺激，有各種不同的感受，但佛陀歸納起來分為三種，那就是苦受、樂受、不

苦不樂受。在這三種「受」中，以苦受最使人生厭，而苦受之中又以「痛」受最使人恐怖、畏懼，即使細小如針，一旦刺入皮肉之內，就覺得痛不可當，所以「痛」給人的感受最深刻。故以「痛」代「受」。

佛陀又說了一個譬喻來說明「想」蘊的非實，佛陀說：

「當夏季盛熱的時節，日正當中的炎陽，常熱不可當，使人覺得很痛苦，大家都想躲到清涼的地方去避暑。但一個有智之士，若以智慧去省視觀察，這炎陽也是非有、虛無、不實，而會速消、歸盡的。為什麼呢？因為炎的本性並不是個堅強的東西。只要如此觀察，原來覺得痛苦不安的心就會安定下來，心靜自然涼。炎陽就不存在了。」

佛陀以這為譬喻，來說明「想」蘊的不實，佛陀說：

「一切的『想』，無論其為過去、現在、未來，或者是內外、粗細、好醜、遠近，你們都要熟習觀察，就會知道這『想』是非有、虛無、不實的。人們沉緬於一切『想』中，它只能帶來姪亂、結縛、瘡患、虛偽。這『想』是非真、非常、為苦、為空、為非身、為消盡，為什麼呢？因為『想』的本性就是不堅強的東西。」

佛陀又舉一譬喻來說明「行」蘊的不實，佛陀說：

「有一個人，他想要去山內找一根可用的良木來作材料，於是肩着斧頭進入山林之中，看到所有的樹木，都是彎彎曲曲的，不能使用；這時，他看到一株又高又直的芭蕉樹，挺直而無彎曲，以為是一根良材，於是用斧頭斬芭蕉根部，芭蕉應聲而倒，那人砍去了葉子，正要將它外皮剝去。可是剝了一層皮又是一層皮，剝到最後，發現那只是一個空心，沒有什麼牢固的材料存在其中。假若換了一位有智慧的人觀察那芭蕉樹，就會知道那是非有、虛無、不實、速消、歸盡的東西，為什麼呢？因為芭蕉樹的本性就是不堅強的。」

佛陀接着說明「行」蘊的不實，佛陀說：

「一切的『行』，無論其為過去、現在、未來，或者是內外、粗細、好醜、遠近，經過熟習、觀察以後，就知道這『行』是非有、虛無、不實的。它只能給人們帶來姪亂、結縛、瘡患、虛偽，『行』是非真、非常、為苦、為空、為非身、為消盡的東西，為什麼呢？因為『行』的本性原就不是堅強的。」

佛陀又舉譬喻來說明「識」蘊的不實，佛陀說：

「如一位魔術師和他的弟子，在四通八通的衢道，人行眾多的地方玩魔術，變化出群象、群馬、車乘、步從，只有一些沒有知識的人見了，以為那是真實的，但一位有知識的人見了，就知道那是非有、虛無、不實、無形的東西，為什麼呢？因為幻術的本性就是不堅強的。」

佛陀以這譬喻來說明「識」蘊的不實，佛陀說：

「一切的『識』，無論其為過去、現在、未來，或是內外、粗細、好醜、遠近，經熟習觀察，就會知道那是非有、虛無、不實，它只能帶來姪亂、結縛、瘡患、虛偽，那是非真、非常，為苦、為空、非身、為消盡的東西，為什麼呢？因為『識』的本性，就是不堅強的。」

佛陀以五個譬喻，來說明色、痛（受）、想、行、識的五蘊，是無常、苦、空、無實、無我的，在這五蘊中求常、樂、我、淨不可得，一個勤修佛法的弟子必然會知道五蘊的空無，如「般若波羅蜜多心經」上說：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空。」五蘊既皆是空為什麼還能執五蘊是常、有我、是樂呢？

但是，衆生習於五蘊，已歷無量劫，習染成性，牢不可拔，所以佛陀以偈勸弟子們說：

「心心為無安 亦無有牢強 知五陰如此 比丘宜精勤
是以當晝夜 自覺念正智 受行寂滅道 行除最安樂」



原始佛教及其聖典集成

蔡惠明

拙作「重視『阿含經』的研究」一文在一九〇期本刊發表後，引起海內外善信對原始佛教及其聖典『阿含經』研究的興趣。美國羅永正居士來信指出：「倡導研究『阿含經』（尤以『雜阿含』即南傳的『相應部』）乃當務之急。在研習經義時並要表揚根本佛教內含佛陀本懷菩薩乘的意趣，目前中國大乘偏蔽之處應予指出糾正，但非連佛陀入世精神亦被忽視了。糾正的重點在還歸根本方便，『四諦』、『三法印』及早期般若思想，此點在掀起研習『阿含經』熱潮時，切應注意及之，以免『矯枉過正』。」羅居士這一意見很重要，在學術研究中，應注意避免從一個極端走向另一個極端，就是佛經中常說的「執一非餘」，否則就難免陷入「我執」與「法執」的泥淖，以致不能自拔。

印順老法師曾將流傳世間的一切佛法，分為佛法、大乘佛法、秘密大乘佛法三類。佛法大體上指在聖典中還沒有大乘與小乘的對立；在佛教史上，是佛滅後初五百年的佛教。近代學者稱爲：「根本佛教」、「原始佛教」與「部派佛教」。印老法師認爲，

佛陀住世時四十五年（或說四十九年）的教化活動，是「根本佛教」；佛滅後到還未形成部派對立的那個時期，是「原始佛教」；大眾部與上座部分裂以後，是「部派佛教」。對於佛法的研究，「原始佛教」是主要環節。「原始佛教」時代所集成的聖典，大概有兩部份：一、「經」（修多羅）就是四部「阿含」或加「雜」而稱爲「五部」。二、「律」（毘奈耶）的重要部份。各部派公認的「經」與「律」，就是原始佛教時代所集成的。由於傳承和見解不同，導致分裂。但「部派佛教」是繼承「原始佛教」的發展傾向，因人、因事、因義理的明辨而對立。所以進行「原始佛教」的研究，上溯可探求「根本佛教」，下延可理解「部派佛教」，其重要性不言而喻。而研究「原始佛教」，首先要對這一時代集成聖典的全過程作全面深入的理解。

阿含，梵語 Agama，譯作「阿籍摩」，意爲「教法」或「傳」，就是輾轉傳說的教法。一般的說，聖典就是佛法，源於佛陀的自證，而爲人宣說出來。聖典的內容，既有金口所宣的言教，

也有僧團的制度，當時佛陀生活的軌範（身教）。如來的身、口、意——三業大用的示現，稱為三業輪或三示導，呈現並引導人們歸依佛法。所以佛法不只是佛陀所說的教法，有弟子說的，有弟子與弟子互相論證的，有佛畧說而弟子據以發揮的，這些論點當時並得到佛陀的印可，還有佛滅度後弟子說的。在「雜阿含經」的「八家誦」中還有梵天、帝釋天等說法。「原始佛教」時代離佛不遠，所以「阿含經」聖典並集錄了佛弟子所說，甚至佛滅後弟子所說的法。如漢譯「阿含經」中「增一阿含」稱為「如來所說」，「雜阿含經」則稱「我」所說，其他佛經却記載：「如是我聞，一時，佛在某處說等。」在「說」與「集成」過程中，即使憶持完整，但由於領悟和理解不同，引起的反應就不免各異，所以「維摩詰」說：「佛以一音演說法，衆生隨類各得解。」在第一結集中，以憶持力最強，號稱「多聞第一」的阿難為主持人，比較簡要與純正。發展到第二結集，以大部為主，佛法從新形式、新意境中表現出來，而為時代佛教所公認。印順老法師在「原始佛教聖典之集成序」中說：「佛教聖典不應該有真偽問題，而只是了義與不了義，方便與真實的問題。說得更分明些，那就是隨（世間）好樂，隨時宜，隨勝義的問題。所以最後說：『佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應衆生的佛法。』」

佛陀初期的教化，是以正法為中心的。到後來為了「依法攝僧」，而逐漸建立僧團制度（律），而樹立「導之以法，齊之以律」的佛法。這是「原始佛教」的特點；法與律並重，當時傳下來的經與律的數量，約為四與一之比。到了「部派佛教」形成，上座部有偏重律制的傾向，而從大眾部發展產生的「大乘佛法」却重於部類，律成為附帶部份，與大乘的契經，不成比例。它的重法，是不容懷疑的事實。「原始佛教」的聖典只是「四部阿含」，而這又源於「相應阿含」，即依修多羅、祇夜、記說三部份集成的「中」、「長」、「增一」，共為四部。古人又把以修多羅為主的相應部，稱「顯揚真義」，為「第一義悉檀」。以分別

抉擇為主的中部，稱「破斥猶疑」，為「對治悉檀」。以教化弟子啟發世出世間善的長部，稱「滿足希求」，為「為人悉檀」。以佛陀超越天魔梵為主部的增一部，稱「吉祥悅意」，為「世間悉檀」，這是佛法適應世間、化導世間的四大宗趣，可說從「四部阿含」聖典的特性中表現出來，也就是說，以「相應部」為主的「四部阿含」，是佛法的「第一義悉檀」，甚深的法義、微妙的勝解都從此根源流行出來。

羅永正居士主講的「雜阿含經」研習，着重闡述佛教基礎教理——四諦、十二因緣、八正道等，然後指引在家十六成就法，行菩薩道（四攝、六度），先得法住智，後得涅槃智。他苦心孤詣、引經據典，並結合現代科學（如物理學、高能物理）來說明緣起性空的道理，強調「第一義悉檀」是根本，但同時指出「四部阿含」中的大乘思想是後來龍樹作「中觀論」、無著造「瑜伽師地論」的依據。他所說不能忽視佛陀的入世精神，就我個人的理解是，大乘佛法對信衆要求做到這樣的三點：（一）以大悲為首，慈悲喜捨，把悲天憫人，利世益羣作為道德的出發點；（二）主張「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意」作為行為準則；（三）提出「自利利他、自覺覺人」的目標，把個人與社會統一，自己解脫與衆生解脫統一，作為處理人與人的關係，人與社會的關係的思想基礎。

為什麼如此強調「四諦」等基礎教義呢？因為四諦是佛陀說法的核心內容之一。依「雜阿含經」，四諦的重點就是放在人生現象上。人生的全部不外乎兩個方面：一是染（苦、集），一是淨（滅、道）。四諦的組織又是以「苦諦」為根本，集是苦集，滅是滅苦，道是滅苦的方法。佛陀第一次講四諦，反覆地講了三次，就是「三轉法輪」。「初轉」，是肯定四諦，說明人生有生、老、病、死等苦，這是自然規律，誰也不能避免。「二轉」，是指出四諦在人生實踐中的意義：苦應知、集應斷、滅應證、道應修。「三轉」，是證明佛自己已做到苦已明、集已滅、滅已證

、道已斷。在「三轉法輪」中每一次對每一諦都有不同的認識，稱為「四行相」——眼、智、明、覺，並有十二行相，所以又稱「四諦十二行相」。這一說法，奠定了原始佛學的基礎，被認為「法敕」中要求常念的七經之第一經——「毘奈耶最勝經」，它的內容就是三轉法輪的一段，後來發展到大乘佛教階段，如較早譯出的「維摩詰經」、「法華經」等一開始也是講四諦。就是大乘後期經典的「解深密經」中將佛所說法分三階段稱為三時，第一時仍認為是講四諦，可見其重要性。八正道又稱八聖道分，佛陀在鹿野苑為五比丘說法，就是講中道——八支聖道。「轉法輪經」中釋尊開示道：

「在諸欲中耽於欲樂者乃下劣凡夫，為非聖無意義之事，然以自身所求之苦為苦，亦為非聖無意義之事也。離此二邊之中道，方依於如來而能證悟，此即開眼、開智。至於寂靜、悟證、正覺、涅槃之道。比丘，至於何名為依於如來所悟之中道，此即八支聖道也。」

羅永正居士在他所著「八正道釋義」一書中將八正道程序，作了這樣的分析：

正見、正思惟——屬慧；

正語、正業、正命——屬戒；

正念、正定——屬定。

正精進——通於其他七支。

他最近應美國三藩市大覺蓮社的邀請，正作「八正道研習」的系列講演。在來信中表示要增添「雜阿含經」的內容加以充實，這樣從理論上糾正大乘的偏蔽之處是很必要的。

近代對佛教的研究，尤其是對印度佛教、原始佛教的研究，受西方學者的影響，只重視巴利語經典，而忽略漢譯經典，這也是一種偏見。就以原始佛教聖典來說，漢譯「四部阿含」早已譯

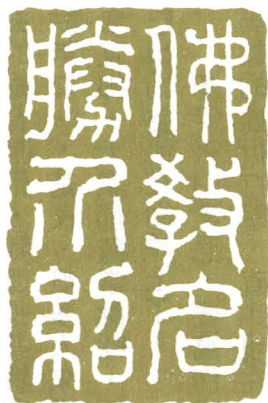
出了。如「般泥洹經」卷下載：「佛涅槃後，大迦葉即選眾中四十應真，從阿難受得四阿含——一、「中阿含」；二、「長阿含」；三、「增一阿含」；四、「雜阿含」。」當時因為缺少「阿含」與「大乘經」集成資料，在較廣面接觸時，正好是大乘經發揚的時代，因而隨天台智者大師、唐賢首法藏大師都將「阿含」判作「藏教」、「小教」，致使其後一千二百多年間，中國佛教徒很少重視「阿含經」。這種影響，甚至波及日本，在很長時期中也不注重「阿含」經教。直至十九世紀末葉，日本學者接觸南傳巴利語佛教聖典——「五部尼柯耶」，前四部對照北傳「四部阿含」發現兩者大體相應，只多了個「小部」。它是原始佛教及部派佛教公認的佛教聖典，是釋尊根本思想及言行的最早記錄。

南傳「大涅槃經」卷九有這樣的譬喻：

「如牧牛女，為欲賣乳，貪多利故，加二分水，轉賣與餘牧牛女人。彼女得已，復加二分，轉復賣與近城女人。彼女得已，復加二分，轉復賣與城中女人。彼女得已，復加二分，詣市賣之。……取已還家，煮用作糜，無復乳味，雖無乳味，於苦味中猶勝千倍。」

佛法經過長期流傳、集成不同時期的聖典，如牛乳一樣，為多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，猶如經中所說的賣乳女人，轉手四次加了四回水。這樣佛法的原味淡了，印度佛教的真面目不見了，儘管如此，佛法的「世間悉檀」仍然勝於其他的神教，仍保有傾向於解脫的成份。實際上一切佛法皆因人置，都是適應眾生的佛法！印順老法師的這一論斷是符合客觀實際的。

綜上所述，我們必須重視原始佛教的研究，糾正「阿含」是小乘經總名的提法，對「四部阿含」重新認識和理解既肯定它的原始法義，又發揚其菩薩乘的意趣，不要忽視佛陀的入世精神。而佛法一切聖典的集成，在不同適應的底裏，直接於佛陀自證的真實，而它的流傳，又體現了各個階段不同的特色。



浙東古刹——保國寺

毛始平

保國寺座落在浙東寧波城區西北三十華里洪塘鄉靈山山嶼。相傳東漢光武帝時，驃騎將軍張意之子中書郎張齊芳棄官隱居於此，後捨宅建寺名靈山寺，而後幾經興廢。迨唐僖宗廣明元年（公元八八〇年）賜額保國。宋英宗治平元年（公元一〇六四年）改稱精進院，以後仍名保國。寺中軸線上爲天王殿、大雄寶殿、觀音堂、藏經樓；兩側有鐘鼓樓、客堂、僧寮等。殿堂依山而築，層層隆起，隱現於層巒疊嶂之間，形成一組佈局嚴整規模宏大的建築羣。現存大雄寶殿建於北宋眞宗大中祥符六年（公元一〇一三年），距今九百七十多年，雖經歷代重修，未失宋時原貌。據說當年主持重建叔平和尙頗具才華，廣攬能工巧匠建成結構特殊大殿，爲江南所罕見。整座大殿不用一枚釘子，以層層木質斗拱交錯樑接，承托龐大屋頂；內柱作瓜稜形，樑枋成月樑狀；天花板上並列三個圓形鏤空藻井，以掩遮樑架，殿堂深進大於面闊，呈縱長方形。佛座上嵌有宋徽宗崇寧元年（公元一一〇二年）建

造佛座碑記。我國著名古建築專家陳從周教授曾參預大殿維修工程，對此木結構古建築贊嘆不已。在一九七五年施工時，發現大殿建築材料爲黃檜木，亦稱檜栢、圓栢，木質細緻堅實耐腐，含有強烈刺激性芳香油，因而有：「鳥不棲，塵不染，蟲不蛀，經歷千年仍堅固如初」之說。寺內設有「歷代文物藏品展覽」，展品甚多，其中如：「清道光七年（公元一八二七年）完成骨木嵌鑲雕刻「千工床」，兩種不同「編鐘」，以及「越窑青瓷」等，均爲馳名海內外藝術珍品。天王殿、大雄寶殿前各有水池，終年不涸。四周澗流環繞，古木參天，情趣盎然。近年來該寺經全面整修，新建「望日亭」「疊錦台」「長廊」等諸勝；並增闢環山公路，旅遊車可直達山門。沿寺前山路拾級登上高峯，山下田野村舍，阡陌縱橫，遠處蒼茫東海，帆影點點，極目眺望，盡收眼底。

丁卯臘八於上海近朱樓

我的佛曲聖樂傳奇

一九八八年二月十七日，春節初一日上午，收到天華出版公司來信，承告知代我向內政部申請拙作佛教聖歌七曲中六首註冊著作權已蒙批准。看到了拙曲的著作權證明書和天華公司李雲鵬董事長與陳傳淨居士的詳函，知道天華公司決定即將發行這些拙曲的錄音匣帶，我真是悲喜交集！收到此函之時，正逢農曆龍年的年初一，是夜，很多人來寒舍佛堂拜佛及賀歲，我將喜訊向大眾宣佈，大家都鼓掌歡呼，而我自己，也禁不住微笑着，眼淚却已悄悄溢流在面頰上了。

多年來的素愿，要寫作佛教的聖樂合唱交響樂新曲，經歷了無數的挫折打擊，直到現在，才開始獲得發表的機緣，怎不令我百感交集呢？

我是一個失學的人，沒有學過文學，更沒有機會進學府修學音樂。我寫的長篇小說，從第一部的「微曦」，到最近數年出版的「空虛的雲」，都是以感受及最簡單的口語寫成的，毫無文學技巧

，小說也沒寫好，怎麼忽然又放下它來寫佛教音樂呢？一個本來連五綫譜都不會看的人，唱起歌來，五音不全，落腔走調，怎麼竟然寫起交響樂大合唱來了？

記得小時候在小學中學，我最差勁的課目，就是作文與唱歌，作文總是被老師責罵爲「不通」或「毫無思想」，難得一次六十分，往往都是五十多分，音樂科考唱歌，也很少及格。我的音樂程度差到連簡譜都不會看，拍子與音調都弄不清楚，總是挨老師嘲罵得抬不起頭來，以致我常常逃學，不敢上音樂課。寧愿跑到田野中去徘徊，或者到山邊果園去偷吃番石榴。

說到逃課，不光是音樂課了。我的數理化成績都極低，十分，二十分就真是差強人意的了，我最怕的就是數學，老師又兇，我只好逃課，常常會躲到房頂上去，學校有一座小房子，是空置的，房頂上有一處窗子，爬出去是三面房頂交接的谷地、除我之外，沒有人知道這個僻靜所在，我躲在那上面，老師和校監都不見，不怕被抓，我可以很安全地躲着睡覺，或者靜坐着念佛。

馮
馮

數學不及格，理化交白卷的我，後來竟然會寫出「太空科學核子物理學與佛理的印證」二十一篇文章來，這是連我自己也意料不到的。

既然自承了那麼多逃學的醜態，也不能隱瞞着別的了。實在說，我的英文也不行，這一科也是逃學的，大概我躲在房頂上谷地的時間，佔了每天的大部份時間，除非是下雨天，那可沒法子不乖乖地留在教室聽課了。父母親對我怎麼管教，都不生效。我依然是喜歡逃學，逃到房頂去躲着打坐念佛，我也不會念什麼，就光會念「觀世音菩薩」聖號，我無時不心念着觀音菩薩。祂成為我唯一的依靠。

美術科則是我的心愛課目，從不逃課。我最愛自由寫生，我喜歡畫的是大自然的景色，山水河溪樹林，不喜歡畫靜物，一瓶花，幾只香蕉之類，最不喜歡石膏像。寫生郊外是最大的樂趣，我畫完了，總得又畫一張有觀音菩薩像的山水畫。如果要我畫普通人物，我就把人家的內臟腸子骨骼都畫出來。我的美術作品，經常貼堂，每期得獎，全校第一。美術老師很寵我，許我為天才，說我長大了必定成為大畫家。

可是，美術老師看走了眼，我長大以後，非但並沒有成為畫家，我還全部放棄了繪畫！而且對美術失了興趣！老師期許的天才，只餘下一場天才夢而已。

我發現自己毫無天才，幼時與少年時代的繪畫，只不過是塗鴉吧！中莊的學業，艱辛的謀生掙扎，早已把那一點點美術興趣消磨殆盡，畫具顏料那麼貴昂，怎能負擔？還不如先謀衣食與奉養母親溫飽吧！何況，看到別人的繪畫，我就自慚形穢！我於是放棄了我的繪畫天才夢。

「打工仔」下了班，以閱讀遣愁，漸漸走上筆耕之途，又漸漸從自修英文與其他外文作為吸收新知識的途徑，倒沒有深入研究，所以並沒成為語文學者，根本生來就信佛，自然也就傾向佛學

的研讀，限於天資魯鈍，悟性不高，至今也沒能大澈大悟地成為佛學佛理學者，始終只不過是在基本淺近的佛理上面學習與實踐而已，寫佛教隨筆與佛教小說，只不過是闡揚佛理初步接引初機。

近年來，由於外文閱讀能力而直接接觸了不少尖端科學資料，以之與佛理比較，發現原來浩瀚的佛學原來很多真理竟是先知覺的尖端科學；更是新科學尖端的尖端，於是不自量力地寫了「太空科學核子物理學與佛理的印證」論文多篇，繼首輯二十一篇之後，現時仍在循此方向探討之中（各篇拙作均刊出於內明月刊）

雖然幼時音樂不及格，我却在十多歲就開始喜愛音樂，但絕不是學校老師教唱的八股歌曲，我喜歡的是平劇與粵曲，也喜歡越劇與豫劇，還有潮州戲，收音機節目中播放的，都使我着迷，從地方戲曲踏上了輕音樂，然後再迷上了西方的古典音樂。正當同齡的少年沉迷於搖滾樂或時代曲之時，十六七歲的我，已經沉醉於貝多芬，莫扎特，更著迷於印象樂派大師狄布西與拉威爾，與民族樂派的林姆斯基柯薩柯夫，莫索斯基，柴可夫斯基，波洛定，自小性格憂鬱，免不了有些善感，因此，也喜愛詩意與憂鬱的蕭邦作品，自感身世，往往反覆傾聽他的「離別曲」而唏噓不勝，等到我有能力購買了舊鋼琴之後，每夜自學自彈的都是「離別曲」，不能被蕭邦十七歲時所寫此曲的天才所折服，直到如今，我仍無法將此曲彈奏得正確。這就是天才與庸才的分別。

多年來我一面寫作，一面同時傾聽收音機的古典音樂，這是我的日常生活的主要節目，也是最大的精神寄托。做旁的事我心不能二用，寫文章與聽古典音樂於同時，却是我優而為之的事，沒有音樂，我就寫不出文章來。加拿大廣播公司(CBC)從早到深夜，都播放古典音樂，又沒有擾人的商業廣告，我一筆在手，永憊樓頭，窗邊燈下，聽聽古典音樂，寫寫文章，偶然抬頭，悠然見北山與海灣，心中念佛，在我而言，這就是最高的享受了。

從聽音樂踏上自修樂理與作曲，其實並不始於此時，早在二十多年前，十五歲就夢想學音樂作曲，被摒於省立交響樂團門外，被指揮名家拒見，並未使我氣餒。十九歲，捧着自修塗鴉之作第一首交響曲草稿，被溫哥華交響樂團指揮譏為毫無天才不值一看，那一次才是致命傷，我流着悲痛的熱淚，在零下二十多度的奇寒，踏着深可沒胫的大雪，冒險走過大鐵橋，走向歸途，那情景如在昨夜！永難忘懷！

打擊使我放棄了作曲二十多年之久，我早已失去了音樂的自信，不敢再作曲，我自知絕非天才。可是，我對音樂的熱愛未減，我也並未屈服，我深信勤能補拙，我毫無天才，早有定評，但是我肯勤學，我多年來以勤學自修，寫出了文學、佛學與科學作品，無論怎麼庸劣，也總算是一點塗鴉成績，雖不能與別人的天才作品相比，但至少已經盡力而為，克服了自我的愚昧與自卑，鼓勵了自己，我知道，我仍有重新再學作曲的勇氣，我策勵自己，我必須重頭再學起，於是我用心地分析聽到的音樂，我增閱音樂作曲書籍，我在鋼琴上研究和聲與對位法，我注意電視的音樂會，從而學習各種樂器特色，唯一沒做的是到現場去聽音樂會，原因是我當年在音樂會後台被譏笑的記憶猶新。而且，我一向畏懼人多的場所，我只能躲在蝸居內自修。我向來就是一個孤獨的人。

自修的進度很慢，可說根本就是越學越感覺到自己不是作曲的料，可是，一九八五年，我竟鼓起勇氣，寫下了我第一首佛教歌曲「慈濟進行曲」。那是我舉行「天眼服務」參加為慈濟醫院籌募建院基金之時，心中激動，一揮而就的小型軍樂式進行曲。我也不知怎麼寫得那麼快，可能是聽得蘇沙的軍樂進行曲太多吧？俗語說「熟讀唐詩三百首，不會吟詩也會偷」，聽多了蘇沙(Sausa)的軍樂，「雙鷹進行曲」、「陸戰隊進行曲」什麼的，自然也會寫了，我發現我很能寫軍樂進行曲，於是跟着又寫了「佛教青年進行

曲」，我對於軍樂鼓號樂隊有很大的興趣，這是以前所未發現的。一個多愁善感的人，怎麼忽然寫起雄壯活潑的軍樂來了？我自己也不懂，大概是因為看見佛教完全缺少這種音樂吧？是的，我希望佛教有一些進行曲，活活潑潑的，樂觀進取的，精神煥發的，由青少年唱出，鼓號樂隊奏出！今後我將會繼續寫佛教的軍樂式進行曲，打算將出版一卷音帶，全是佛教進行曲的。我不明白作曲家們為什麼都不寫此類進行曲，為什麼不帶給佛教一點活潑雄壯樂觀的新氣象新節奏？我心中流出很多軍樂進行曲的旋律，如果我有時間，兩三天寫一首不成問題，最大的問題還是沒有時間！

寫完上述兩曲，我採用了中國古曲「水仙花」的旋律，改寫為「美麗的水中蓮花」，該曲曾被意大利作曲家普齊尼採用，寫成「多蘭陀公主」歌劇的主題曲，我是從此一歌劇接觸到它的，我將它改寫為男聲女聲各四部大合唱，配上豎琴伴奏。這是合唱與輪唱交替的形式，已非原曲原形，自感已將原曲提升了美感，而且恢復了中國氣氛，不是普齊尼的中西混合調子，我寫成八部大合唱，可算是一種冒險的嘗試，豎琴是我最愛聽的樂器，但並無實際接觸，記譜上有很多不懂，寫得非常外行，這是一直自己不滿的。

然後，我把傳統的「觀音菩薩聖號」旋律加上和聲，使之成為四部大合唱，並加上了鐘鼓三角鐵，豎琴等樂器伴奏。我覺得，佛教的傳統唱誦，雖然旋律美麗，却顯著太單調。在寺廟內，唱起來，莊嚴不足，外界人士聽來，得難接受，甚至於有人認為是「難聽」此言固然是偏見，但是，佛教唱誦一般均無和聲與樂器伴奏，氣氛上實在是不及基督教的聖詩聖樂莊嚴感人，就是中國人也未必人人都能接受佛教唱誦。如果拿到國際去，恐怕更難弘揚。這並非我一個人的感覺。很多中外人士曾經對我說，佛理很深，佛教很好，但是佛教歌曲叫人受不了。聽慣西方音樂的人，很

難欣賞中國佛教的唱誦歌曲，最多只限於好奇心而已。因此點感覺，我就着手將傳統的「觀音菩薩聖號唱唸旋律，搭配上四部和聲合唱與多種樂器配樂，我將會繼續此件工作，把傳統唱誦一一配上和聲與配樂伴奏，相信會增添原曲的莊嚴美麗。

不過，傷腦筋的是，傳統佛曲，很多是從元代戲曲改編而來的——例如：「爐香贊」的原曲是元曲，「戒定真香」的原形也是元曲「固金鎖」，佛曲「八句讚」原是元曲「柳含烟」——元曲的特點之一，就是裝飾音與傳音很多，句子內兩字之間，有太多的音域變化，過份華麗，因而使佛曲顯得不夠連貫，不夠莊嚴。唱起來，咿咿啞啞好半天拖泥帶水，不像「觀音聖號」一曲那麼簡明乾脆，我至今仍不知該如何為這些佛曲配上和聲。這是我迄今只配寫了一曲的主要原因。

這一點心願難償，我只好轉向創作佛教聖曲上面去。每年我看見著名全世界的聲樂家男高音柏瓦洛蒂與天主教的數百人合唱團，在蒙特里爾聖母大教堂演唱「聖母頌」與「哈利路亞」等名曲，我沒有一次不感動淚下的。我們佛教的作曲家不少，可是為什麼沒有人寫出那樣莊嚴崇高美麗的聖樂歌曲來呢？我多麼希望我們佛教也有可以將的聖樂啊！

天主教、基督教的聖樂，一曲巴哈與古諾先後合作的「聖母頌」舒伯脫的「聖母頌」或馬斯奈的「聖母頌」，都可以叫鐵石心腸的人感動落淚，心生崇敬之念，「哈里路亞大合唱」使人不由不生敬信上帝之心，貝多芬第九交響曲的大合唱，更是感人使人心靈上升(Transcend)，馥里的「鎖魂曲」，莫扎特的「鎖魂曲」與「大彌撒曲」，無不使人崇拜敬仰上帝與耶穌，就是通俗的「平安夜」也使人感動啓信，心靈淨化。

反觀我們佛教，盡管佛理深邃如海，戒律森嚴，但是，我們缺乏那種可以對外演唱的藝術化的聖樂，我們的寺院唱誦走不出寺院，走不進社會，更別想走進國際！我們佛教的歌曲新歌，也

難與天主教基督教的聖樂抗衡。這是無可否認的事實。

信佛的音樂教授與作曲家不少，可是，為什麼不寫出偉大莊嚴的交響樂大合唱佛曲呢？我推斷並不是他們不想做，而是佛教根本向來不重視音樂，作曲家就是寫了作品出來，也沒有人肯出力支持演奏發表，作曲家們，怎能投下數年光陰去創作毫無希望發表的佛教聖樂？我認為這是主要原因。而不是中國人沒有作曲天才。搞音樂作曲的人本來就清苦者居多，忙於教學或職業也忙不過來，哪有时间去寫無人重視的佛曲？就是寫，也只能抽暇寫一些小品歌曲而已，而且，往往受記的曲詞，詞義太深奧而缺乏感情，叫作曲家亦難以配曲，只好敷衍地配上小調就算數。

我觀察上述的數例天主教名曲，詞義都很簡單明瞭，並無高深艱澀用字，而且，歌詞都以愛心及感情為主，並不說教。作曲者得以將感情投入，寫成感人肺腑的聖樂。

基於這些了解，我感覺到若要寫佛教聖樂，亦必須注重歌詞簡單淺白與感情豐富才可，佛教的大慈大悲，正是最適宜的聖樂題材，大慈大悲又以觀音菩薩為最佳的代表。

我自幼年時代起已常在心中念禱觀音菩薩，我常在日落黃昏時分，仰望著天邊晚霞，祈禱着，那歌聲在我心中孕育了多年，我知道那可能是受到挪威民歌旋律的影響而形成，挪威民歌是挪威作曲家格力克納作品帶給我的，早已沒人唱了。却在我心中釀成了我的「晚禱曲」。那北歐人的音感，可能來自祖先的中亞細亞，而我也也是中亞細亞民族的子孫，加上漢化的民族情感，可能這就是「晚禱曲」形成的音感因素吧？我於是寫了「晚禱曲」，簡單純樸的旋律，簡單的歌詞，但是有無限的崇敬與孺慕，充滿感情，此曲最初是寫鋼琴伴奏的，後來改為管弦樂伴奏。

「晚禱曲」完成之後，我寫了「誰來拭乾我的悲淚」一曲，靈感的來源是加拿大大西洋與北極洋之間的紐芬蘭民歌，彼處的居民是全國最貧窮的，但是他們善歌，往往唱出美麗無比的民歌，醇

如陳酒，我在收音機聽到很多他們的民歌，記下了不少音譜，其中的一曲，啓發了我的靈感，寫成了此曲「誰來拭乾我的眼淚」，晚禱曲是很藝術化的古典歌曲形式，而這一曲則是很富於通俗民歌的風格，而且很富於我創中國色彩（紐芬蘭人大多是蘇格蘭人與愛爾蘭後裔，蘇格蘭音樂民歌很有些中國味道，蘇格蘭風笛音樂幾疑是江西的鄉村八音，這是很難明白的，尚待研究），我的靈感得自紐芬蘭，但並非原裝搬過來，只是從一小句開始而另行發展的，在配樂方面，初稿是用結他伴奏，第二次修正時，則改爲用豎琴與管弦樂隊伴奏，配器手法已較晚禱曲及以前數曲爲純熟了一些，主要的內容是向慈母相觀音菩薩禱告，是很富感情的。

此曲之後，我寫了「地藏菩薩摩訶薩」一曲，靈感靈感得自美國南方路易西安那州的民歌旋律，從它的一句而發展成全曲，這是寫地藏菩薩地獄救母與度衆的慈悲，配樂加入佛鐘佛鼓，在配器方面，是各曲中最成熟的一曲，風格也是很中國化的。

以上所列的三曲，是我作佛曲至今付出最多感情的作品，名曲風格各異，但是都有強烈的中國民族音感，在作曲技巧上，和聲與對位法都是西洋古典音樂的，樂器也是西樂的交響樂隊，沒有加入中國樂器。我知道大陸的作曲家們很喜歡同時採用中西樂器來演奏曲子，我的感覺是很不調和，聽來好像是中樂隊與西樂隊分別輪奏同一曲子，中西樂器配器是無法調和的，如果能，也很勉強，我所以不敢使用中西樂器混合配器我或者將來也會寫些全由中國樂器伴奏的佛曲，但是，一定不會中西樂器同時配用。我認爲，要保持中國民族音感風格，盡可在曲調上用西洋樂器表現，並不一定要運用中國傳統樂器。而且，用西洋樂器與作曲技巧，當會使西方聽者更容易接受中國民族音感的音樂，佛教聖樂如要走出寺院，必須西化現代化才行。

上文的意思，並非否定傳統佛曲梵唱的藝術價值與偉大貢獻

，也不是提議用新音樂代替寺院的傳統唱誦。相反地，我認爲傳統梵唄唱誦必須予以珍視保存，否則佛曲就會失去它的獨特風格，我只是提議酌加和聲與伴奏，以使原曲更加豐富優美。

至於我創作的佛教歌曲，當然不適宜作拜懺之用，只可作爲補助性質的藝術歌曲音樂，可以在法會正式拜懺唱誦之後，作爲補充的唱奏，或在音樂會上演出（傳統梵唄是不適宜在音樂會演出的），亦可讓喜愛音樂的青年人平時歌唱，或靜修時作爲氣氛音樂。或者當作古典音樂欣賞陶冶禪性。

我寫作這些佛曲聖樂，先寫下主旋律的人聲歌譜，修正定稿後，配上四部至八部的和聲大合唱譜子，然後才寫伴奏配樂。這可是最困難的一部份，因爲我從未實際接觸過交響樂團，我對於各種樂器的認識，只是從電視與錄音帶或廣播得來的，關於構造與記譜方法，樂器配置，則是從書本上自學的。以這樣的外行人，寫作整個全部交響樂團樂器的譜子，困難可知，尤其是對於移調樂器，更感棘手，對於各種木管樂器與銅管樂器的有效音域，特色，如何調和，如何避免不和諧的配合及刺耳的不協調聲音，應在何處讓吹奏者休息呼吸換氣，對人聲合唱的強弱關係……種種問題，都使我感到難以應付，不說別的，每一頁總譜五綫譜，就須填寫十八行至二十行——頂上的第一組是木管樂器，至少包括長笛，豎笛，低音管等樂器，第二組是銅管樂器，至少須有法國號，英國號，短號，長號等等，第三組是敲擊樂器，包括：定音鼓，三角鐵，鈸，柱形鐘琴、佛鐘、佛鼓等等，第四組是人聲合唱，包括：女聲四部，男聲四部，合唱或輪唱，一共八部。第五組是豎琴，第六組是弦樂。包括小提琴，中提琴，大提琴，倍低音大提琴……這樣合計起來，人聲合唱一兩句，我就得寫二十多行的配樂與和聲對位，一天也只能寫一頁或兩頁。一首只唱奏五分鐘的歌，我須寫上六十頁至一百頁（合計大約有三百多樂句，乘以二十行。），還別提修改的功夫。不作曲，不知作曲之困

難！看到貝多芬的第九交響曲總譜，長達兩千多樂句，印成三十開本，也有好幾百頁，真無法想象是怎樣寫成的。

我爲了寫佛曲聖樂，已經犧牲了寫文章的時間與收入，可是這並不使我煩惱，因爲我已許下了心願，一定要寫作佛教聖樂，這是我的發心！我自知是不自量力，但是，外界大音樂家們不肯爲佛教寫聖樂，信佛的作曲家們沒有時間寫，我這個不懂音樂的人只好硬着頭皮來寫啦！我深受佛恩，尤其是深受觀音菩薩加持之恩，我首先就要寫作一系列的有關觀音菩薩大悲的聖樂！

最使我煩惱的，是外緣的干擾，作曲比寫文章更怕受到干擾，每天，我剛拿起筆要寫曲，電話鈴就響了。就有人打電話來問這問那的，一會兒，門鈴又響了，都是不速之客，上門來要我看家宅鬼神風水看相看八字的，來串門子閑聊的，來看猴子似的，逛動物園似的，很多人根本就不懂得尊重他人的工作時間，也不預先約好，隨時愛來就來，無論我在門上張貼了「工作時間，請勿打擾」，或「如無預約，恕不接見」，他們也相應不理，照樣打門，有的人說，「我只佔你半小時，不會妨礙你工作的。」殊不知我寫曲作文都不能忍受任何打擾，一分鐘也不行，被打斷了，我這一天就很難再寫下去，還有，每晨收到世界各地的來信，多達三四十封至五六十封，回信也佔盡了我的寫作時間，我已經登報三個月聲明不再回信了，可是現在也還是有很多人寫信來，有些人說：「我知道你不愿回信，但是我的情形特殊，請你一定回信給我」，有些人干脆就開罵：「你不回信，算是什麼佛教徒呢？」「你吃佛教飯，怎可不服務？」「你有什麼了不起？擺什麼臭架子？」。這些人從來也不替別人着想一下，只想到他自己，還有，打電話來用下流粗話辱罵我的，甚至有上門來，起先偽裝恭敬，進了門坐下就痛罵我一頓的。受虛名之累，真是難以細述！我倒不氣，只是被擾得永無寧日，無法寫作佛曲聖樂，是最大的煩惱，我已經在考慮遷居到隱秘的地方去了。現在我才明白，爲

什麼許多大乘佛教的大德也漸漸退隱山中！衆生實在是容易應付的啊！

我作佛教聖樂歌曲的挫折，還不止於此。當我開始發表拙作於香港內明月刊之後，很快就收到保守人士的抨擊，他們誤認我要企圖廢除傳統佛曲梵唄，有些則認爲佛曲不應現代化，有些則抨擊我作曲欠佳。亦有反對月刊發表我的曲子的。善意的啓示，我當然都一一接受，指出拙曲樂理缺點的，我也都一一改正，但是對於惡意或偏狹心理的抨擊，我是一概置之不理的。

曲譜有三首給「內明」發表了，可是，一直得不到任何人演唱。我自己是沒有歌唱嗓子的（奇怪，罵人的嗓子倒有，聲大夾巴閉，唱歌就唱不出聲音來），我亦不能自彈鋼琴伴奏。找了幾位聲樂家，他們都推說太忙，忙也是事實，但恐怕也有些瞧不起我這無名作曲者的作品吧？名聲樂家自然是不屑唱無名作品的了。

我沒法可想，只好祈求觀音菩薩，我求祂差遣一位聲樂家來幫助我，我祈求祂叫有善心的人士資助這些聖樂曲子正式演唱及錄音。我知道菩薩一向是有求必應，但是我也自知這一次祈求是太過份了，我不敢期望有何奇蹟出現。

可是，觀音菩薩的靈感真是不可思議！

一九八六年夏天，台灣桃園金蘭食品公司總經理范文正先生偕同女公子等一行，赴阿拉斯加旅行，專程來溫哥華訪我。范文正先生是一九八五年響應我的「天眼服務」籌募慈濟醫院建院基金而認識我的，他樂捐了巨款給慈濟醫院，並與我成爲筆友。年已七旬的范老伯，不遠萬里來訪，令我十分感動。我下廚潔治素菜款待他全家，飯後，我正在洗碗，忽聽客廳傳了拙作「晚禱曲」大合唱之聲，使我驚喜不置，我放下洗碗，身上還掛着圍裙，就跑去聽，原來是范老伯的女公子看到「內明」月刊上的拙曲，就與父親發心找人爲我演唱錄音的，范老伯要給我一個驚喜，並不預告，他飛越了太平洋，親自帶來這份錄音帶送給我。

這份禮物真是太貴重了！我這是第一次聽到自己的佛曲聖樂大合唱，我感動得說不出話來，尤其是，聽到後面的男高音獨唱那麼富於感情虔誠，那麼莊嚴，那麼美！我的淚水就再也忍不住！我真夢想不到有人能把我的不成熟的曲子唱得那麼感人！

「這是誰？唱得那麼好。」我問。

「他名叫林保奎！」范老伯微笑回答：「是一位小學教師，今年才二十七歲！是我女兒發現他，請他唱你的歌的！你聽他唱得怎麼樣？」

「太好了！太好了！」我由衷地讚美：「他完全能表達出我作曲的感情！」

原來合唱的男女青年，都是林保奎老師的同事或友人，他們都唱得好，美中不有的是有人使用了木魚，這並非我原作原意。在座貴客也有人同意我的「聽感」，我說：「此曲不適宜打木魚，只可用鼓聲，我要改寫，配上全部交響管弦樂！」

范老伯欣然說：「我們可以請林保奎先生再唱！您改寫好了譜子寄來吧！林保奎是一位很純樸很誠實的好青年，他會愿意再唱您的大作的。」

「那麼就請范伯伯您和女公子先代我向林保奎先生致謝了。」我說：「他真是唱得好，這是有聲樂訓練底子的歌唱家。」

林保奎的歌聲很宏亮雄壯、音質極美，而且極富於表情力，剛強中帶柔和，而且非常純潔，的確是罕見的聲樂家，聽來比很多職業歌唱家清新純正得多。我深深受到了感動，感謝觀音菩薩的安排，出現了這麼優秀的聲樂家來演唱我作的聖歌！

跟着來的一年多，是我忙碌的時間，我趕着處理出版新著「太空科學核子物理學與佛理的印證」與「天眼慧眼法眼的追尋」，還得趕寫「空虛的雲」的修訂本與補充部份，寫英文的佛教演講詞文給世界佛教大會在尼泊爾開會致詞之用，每天還得應付數十封來信和不速之客，數不清的電話，我實在沒有多少時間作曲，上

文說的各曲，都是在這樣情況之下，搶時間斷斷續續寫成的。作曲比寫文章難，而且更需要連貫的工作時間，而我正缺少這種連貫的時間，靈感常被打斷，昨天寫的，今天看看，都不滿意，又得重頭再來，不知修改了多少遍。

在這時間的夾縫之中，我勉強趕寫了上述各曲，我將「晚禱曲」的原調C調、降低為A調，因為我發現原曲八度E音太高，很難唱。我將全曲改寫，先由男高音獨唱，豎琴伴奏，然後出現男聲女聲六部大合唱與全部管弦樂交響伴奏，我將「誰來拭乾我的悲淚」的序曲改為由男聲兩部合唱，引道進入男女混聲六部大合唱及管弦樂與豎琴伴奏。我後來又寫了「地藏菩薩摩訶薩」一曲，較為開放地運用佛鼓與佛鐘伴奏，這三曲我自己認為是我迄今為止的主要作品，在配器方面，自問已經竭盡所能了。限於學力不夠，作曲上，缺點仍是很多的。不過，在感情上，都是極其投入的。寫「晚禱曲」之時，我多次流淚，寫「誰來」一曲之時，寫到「觀音菩薩啊——大慈大悲——祂悲憫人間悲慘，祂早已慈淚盈眸……」之時，我自己早已泣不可仰，淚滴於樂譜。寫「地藏」一曲中：「地藏菩薩摩訶薩——地獄救母，深入無間，救得慈母，永出三塗……」我亦淚流滿頰了。

把曲譜寄給范老伯之後，天華公司委托天華素菜餐廳經理吳浩先生計劃為我籌備演唱我作的聖歌，吳浩先生他本人的歌聲就很好，但他很客氣自謙，要物色一位理想的男高音來唱，他的計劃書非常周詳，從演唱到錄音都有很好的計劃，但是我已經拜請范老伯代我敬請林保奎為我唱錄，林保奎亦已着手連絡師友，組成「師友合唱團」及小型管弦樂隊，每週來聚會練唱。我對林保奎和他的師友，極有信心。我亦應守約，所以我婉謝了吳浩，辜負了他的一番細心籌劃。我心中對他是既感謝又欠負的。

一九八七年聖誕節前十天，我送年來積蓄加幣一千元去本地某大教堂，捐助他們的冬令慈善救濟非洲饑民，順路去買新的空

白五綫譜，由於一般譜子最多只有十二行，不够我用，我帶了另一新作「仰望觀音菩薩」的草稿譜子去做稿樣，想買至少十八行的。沒料到在教堂捐款之時，懂音樂的一位高級教士注意到我的曲譜，好奇地索閱。

「可以看一看嗎？」他很有禮地問。

「當然可以」我回答。

他翻開曲譜看了十多分鐘，很激動地說：「這是我見過最美的音詩！這是誰寫的？」

「我寫的，」我不安地說，我不敢相信有人讚我。

「你是學音樂的？」這位洋人問我。

「不是！只是自修。」

「太美了！我們可以試唱嗎？」他說：「我們正在練唱彌撒曲。也許我們可以試一試唱你的歌。」

「當然可以啦！」我驚喜得差點兒沒跳起來：「太好了！太好了！可是——」我的心立即沉了下去：「這並不是你們宗教的歌，我寫的是佛教的聖歌。」

「佛教的聖歌？」他十分驚愕：「你有那麼好的天才，為什麼不替我們寫？為什麼要寫佛教聖歌？」

「因為我信仰佛教。」

「這……這就困難了！」他說：「我們不可以唱外教之歌！」

「我了解的。」我說：「我同樣感謝你的過獎。」

「慢一點！」他叫住離開的我：「我想我們可以安排！我相信上頭會諒解我這樣做，我還是要爭取一個天才作曲青年為我們本教作曲……彼得，你能將譜子上的中文譯出嗎？」

我從來沒被人稱許過是天才，這還是頭一次，何況對方是有地位的外教當向人物呢？何況他要甘冒被上級斥責之險，也要試唱我的作曲？我不感激才怪呢！

三天之後，他打電話來叫我立即去大教堂聽試唱，我帶了我

的小小錄音機去。到達之時，教堂內已是歌聲嘹亮，台上的合唱團正在練唱着莫扎特的「鎮魂曲」，我看見大約有一百二十三人合唱團員，女的佔大多數，台下前面有大约一百人的交響樂團，教堂椅子多排，男女分坐，大約有七百人。那位洋人主管來迎接我，告訴我這一天只是練唱，堂內的人是來聽歌的，並非做彌撒，他叫我不必緊張。

走進人家的大教堂，我鞠躬向聖母像行了禮，這是基本禮貌，我被安置在前排坐下。莫扎特的名曲偉大莊嚴無比，令我感動而自漸形穢。我真是太渺小了！莫扎特才是真正的天才呢！

「現在試唱你的聖曲了！」不久，我的東主對我說：「你可以錄音，但不能對外流通！你知道，我們本來不應該試唱異教的曲，不過，你的曲子很美，很可以用作本教聖歌，我希望爭取你為本教作曲。」

「仰望碧空萬里！觀音菩薩慈光普照……」洋人合唱團唱出了我的中文英音，完全不準確，但是，我聽得出來，當女聲合唱越唱越上升之時，我不由自主地下跪了，我早已淚流滿面！這是我寫的曲麼？不可能！不可能！我記得我一連十多個深夜執筆。好像有一種無形的力量在指揮我的筆寫下了此一音詩，當男聲四部出現加入大合唱之時，當弦樂組加入之時，我好像置身在雲天之上，到底這是一個龐大的交響樂團和一個大合唱團，大教堂的音響效果又好，竟會使歌曲有這樣震撼心靈的力量！我感覺到不住上升，心中純潔聖潔無比，是的！這是我們佛教需要的新聖樂！我感謝觀音菩薩！我知道斷非我這樣的庸才所能寫出此曲！我知道的！不是我寫的！

一曲唱完，全堂寂然，我看見修女們不少在流淚，聽眾的婦女很多在流淚，男子漢也有拭淚的。

「這位就是作曲者！」主人介紹我給大眾。立刻引發了全場起立鼓掌，很多人上前來向我致意，都說沒聽過這樣感人的聖歌。

「你應該改信我們的宗教，」主人說：「你應該為我們寫曲！你的曲，是不像佛教的，毋寧說是接近我們的聖樂，但是有很多中國色彩。」

「我很感動於您的誠意，」我說：「不過，你們人才很多，並不需要我，我們佛教作曲的人少，我覺得我有義務要為佛教寫作聖樂下去。而且，兩教本是兄弟姊妹，何必分彼此呢？」

主人提議要向上級建議保送我去聖母大學念書學習作曲，將來為他們作曲，他說：「現在肯寫宗教聖樂的人是太少了！」

我婉謝了他。不過我說：「假如我有足够的精神時間，我也願意為你們寫一些聖樂。」

是夢？是幻？但是，我帶着錄音帶回家，我的佛教朋友很多來聽了這段錄音，遠自吉隆坡來的美國外交官總領事夫人蘇淑真女士，冒大雨來訪，我也開了這段錄音給她聽，蘇女士聽了很多次，有很多次，次日再來，再聽了多次，大約有十多次，不住地說深受感動。

「什麼時候可以正式發行？」她懇切地問我。

「不能發行！」我回答：「因為我必須守約，不能發行，但是我要寄譜子去台灣，請林保奎和他的師友唱錄，那才可以發行。」

這一事件，對我是很大的鼓勵，佛教並不重視聖樂，也沒有人鼓勵我作曲，想不到外教反而鼓勵了我。外教風行全世界，得力於聖樂是很大的，可是，我們佛教並不重視聖樂：真令我感慨！現在，幸而有范文正老伯在支持我，也有林保奎和師友們發心，不過，我們的力量也還是很小的，我多麼盼望佛教的音樂家們創作聖樂，更盼望佛教人士多提倡聖樂！他們必會比我寫得好上千百倍！

蘇女士離去之後數天，我收到了范老伯寄來的國際快捷郵包。裏面是他寫的長函與錄音帶。他說：林保奎先生和師友合唱團

與小型的管弦樂隊，他們都是中小學教師，並不是職業音樂人士，他們只有課餘公餘才有時間練歌，也只有星期日才可以聚集在一起練習，他們有些人住在桃園，有些住在中壢，新竹，還有住在台中和南部的，他們這些男老師和女老師們數十人、不辭勞苦，自付旅費與餐費，從各處趕到桃園大溪來響應林保奎老師，大家一起練唱我作的佛教聖歌，練奏它的伴奏。也真難為了林保奎，又得教學，又得練歌，又得召集師友數十人，又得影印我的曲譜，每一首歌就有從五十頁至七八十頁不等。每一個合唱者需要一份，每一樂器演奏者也需一份，合計起來，光是影印曲譜就費了很多時間與支出了。好不容易，他們終於練好了，大批人馬，攜帶着各種樂器，租了巴士，直開台北市，租了錄音公司的錄音室，唱奏了我的六首佛教聖歌，錄了音，然後，大家歡歡喜喜，開隊到士林天華素菜餐廳來，舉行錄音成功慶功宴，范老伯和有人在彼處會見了吳浩先生，告以錄音成功的佳音。

范文正老伯以七旬高齡，不辭勞苦，出錢出力，全力支持此次演唱及錄音，還親身參與籌劃及工作，他並且將錄音帶送給我和天華公司發行，他聲明絕不受酬償，若有，也必捐給慈悲救濟之用。林保奎先生與師友合唱團及管弦樂團的朋友們，也都是全部熱心義務演唱演奏，並無要求任何酬勞。他們與她們的熱忱，真是令我感銘五中，不知如何才可報答范老伯父女與林保奎先生和師友們，唯有深深為他們和她們祝福吧！他們這樣發心以純潔聖善的熱忱歌聲樂聲來佈施和弘揚佛教，接引信佛向善，這是多麼高貴多麼可敬啊！林保奎先生在他回覆我的感謝函之中說，他是為了發善心而唱，並不是為名利。我也一再說過佛教音帶不會有很大市場不會賺錢，但是，范老伯與我說過多次，他希望音帶能賺一些錢用來捐給慈濟。他自己絕不受償他的支出。範小姐是一位名醫的夫人，在佐夫教子之餘，還不辭勞苦參與唱錄，並且時常透過父親來催我快點作新曲，她熱心支持我寫聖樂，真令我

虛雲老和尚遺相



六十餘年修行

馮馮

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

(續上期)

緬僧宇眞和尚說：「此事載於緬甸國史館，是一八二九年緬帝白哲度（King Bagyidaw）欽定的『琉璃佛宮年紀』（Glass Palace Chroicles）所記實，據載，公元一千零五十七年，北京安惱大帝派軍南征，出動水師八十萬隻戰船，巨象八十萬頭，戰馬八百萬匹，水陸官兵戰士合計九千八百萬人之多，浩浩蕩蕩，殺往南京大同（Thaton），大同距此三百里路，即是仰光東邊海灣，如今的大同一帶及木棉（摩羅緬）一帶——大師父有否往大同一遊？彼處摩羅緬吉帝利有一巨石，相傳是目蓮尊者安置。」

德清道：「曾往摩羅緬拜目蓮巨石，路過大同廢墟，不見大同有何勝跡了。」

宇眞說：「大同佛教遺跡，因近海邊，歷年遭受海賊盜取

珍寶破壞，又被英軍攻緬甸時炮轟，英人盜取運回英國，故此已經蕩然無存了，難怪你見不到。」

「原來如此。」

安惱大帝之大軍，前頭攻到南京大同，後軍還未能走出北京城門，這是琉璃佛宮年誌所載，亦有誇大，但是當時北京國力之強大，乃是事實。安惱大帝平定了南京，統一全緬，取回佛經及舍利子，就建造了這一座宏偉的大悲因舍利塔來供奉，據記載說，大帝俘獲南京馬氏王室，全部押來北京。同時，用三十二隻白象馱運所取得之佛經、佛骨、佛舍利子等等，載回北京，又俘來南京大同之巧匠，使之建造大悲宮。後來，兩百三十三年以後，即公元一二九〇年，暹羅王征服緬甸，又從北京取去大批佛經和佛舍利等佛門之寶……後來北京王室自相殘殺，皇朝衰落，北京就成為廢墟了，仰光興起繁榮以後，緬甸南京北京均淪為歷史記憶了。」

德清道：「原來此地叫做北京，我先只聞它名叫栢京。」

「安惱大帝征服全緬之後，定此地為北京，定大同為南京，大概是模倣中國北京南京之意，外人不明就裏，只取其音，傳為 Pagan，外人未深入研究緬史，又不識緬文，以訛傳訛，其實緬甸很多地名原本是中文。」

宇真和尚帶領德清參拜已畢，就在客堂奉茶，又令小沙彌奉上一杯冰鎮飲料，德清飲之，覺其清香奇異，甜如蜜汁，顏色亦似蜜，奇而問為何物。

宇真笑道：「此是緬甸特產棕櫚蜜汁，乃採自棕櫚之樹汁。」

「棕櫚亦有蜜汁嗎？」

宇真指示窗外：「那外面棕櫚樹上現在正有人在採樹汁。」

德清望出去，看見幾個土人攀上高達五丈之棕櫚樹，捷若猿猴，他們身邊吊有小桶，有些已用小竹管插入樹身取汁滴下桶中，有些用木棍不停敲打樹身，然後才割樹皮取汁。

「為何却要打樹身？」

「他們認為打樹才多汁出。」宇真笑道：「其實也只是習慣吧！」

德清又問：「貴寺如今尚珍藏有很多佛經？」

宇真說：「傳說中兩大帝先後取來之經藏，至今已經散失殆盡，所餘無多，碩果僅存者，亦僅有小乘經典，都是梵文或緬文。」

德清說：「其實世尊說法，各就方便，並無分出大乘小乘，佛法只有一乘。」

宇真道：「正是，我亦如此看法，但是緬甸僧伽認為中國

佛教自稱大乘好高騖遠，亦徒然流其形式，徒有大乘之名驕人而已。故此緬甸僧伽一向不甚與中國僧伽和睦，而中國僧伽又瞧不起緬甸泰國佛教之小乘，言之令人痛心！」

德清嘆息道：「凡此流弊，皆是佛門中無知不學之徒所製造，分裂佛教！有愧對世尊當日說法之期望！我們今後務必必要努力互相團結，不分彼此，重聚一乘，同行佛心！眼見得世界不久將生大亂，凡是佛徒，均應不分派流乘別周界，大家都努力宏法救度眾生才是正理。」

宇真說：「德清師言之有理，若蒙不棄，今後我們多多聯絡，共同致力促進緬甸與中國佛徒之團結。」

德清說：「固所願也，只可惜我身微言輕，在國內尚無道場，有心無力呢。」

「我亦只是一個小僧而已。」宇真說：「但是我們有志在心，將來必有因緣成就素願的。將來你老再來，我必引見緬甸法王，同商佛法一乘合作之事。」

「如此再好不過了。」德清說：「此次我來緬甸，因無人引見，未得拜會法王，將來有機緣定必要謁候的。」

兩僧越談越投契，相見恨晚。向來不留單的緬甸佛寺，此次也款待了德清和尚住了幾天。宇真又親陪德清參拜這北京周圍六十里的著名佛寺佛塔，一一詳為解說，宇真熟悉緬甸歷史及佛教沿革，講解無不詳盡，使德清有了深刻的了解。

宇真和尚這天又說：「這北京古都，古時候城池周圍百餘里，人口數百萬，是東南亞第一大會，如今只剩下一條小村，人口不到四千人，本來有五六千座佛塔佛寺，今也只剩下兩千零七座了。古代的皇宮都已淪為廢墟。古代有白象數百，如今一隻也找不到了。緬甸號稱白象王國，如今白象稀罕極了，只有法王宮中養有一隻。你老若想看白象，須待下月日連

尊者誕辰慶祝大遊行，才見得到白象馱佛像了，你老多住幾天看了才回國不遲。」

德清拜謝道：「打擾已久，不敢再多擾，我亦心急回國，盛意心領了！還請字真師指示路途，我可早些上路回國。」

字真說：「既如此，唯盼異日再會了！我因看廟有責，不能相送遠行，只可送你老上到官道大路，你老由此沿大路沿江向東北行五六十里，就到孟德里大埠，由彼處東北行，都是商旅必經的大路，亦多雲南商人回國，你不愁迷路的，走兩百里就到臘戍，再走六七十里就到漢龍關，就是中國雲南境界了。」

德清十分感謝，在大路口拜別了字真，離開北京，取道北行，他此時去國日久，歸心似箭，已經巴不得立即回到國境了。

75

祖國的泥土，祖國的山川，祖國的言語，祖國的同胞……多麼親切啊！

德清和尚進入了雲南，雖然這還是初次，風土景物都是陌生的，可是在陌生之中，又含着多少的鄉間感覺，單是看到那些同胞們的友善笑容和他們的雲南口音的普通話，那就夠溫暖的了！縱然都是素昧生平，縱然他們當中並不全都是漢人——也有擺夷族，傣族，苗族，服飾奇異——也都是中華民族同胞啊！也都瞧着就親熱了啊！

當他在漢龍關被那幾名滿清兵卒檢驗文牒之時，他甚至覺得連那些腐敗官僚態度的清兵也親切了。

他兩年以來跋涉西藏，印度，錫蘭，緬甸，難得一聞漢語，如今在關內聽到了雲南語音，畧似川音的歌唱般的口音，他

兩年以來第一次聽到那麼多的漢語，他激動得熱淚奪眶而出，他現在才了解，縱是出家人，也眷戀着自己的祖國。他也更知道，只有曾經去國的人，才體味出祖國的親情和祖國泥土的芬芳！

他帶着激動的淚珠，含笑歡喜地踏上祖國的第一程。不久，他的激動平復，他十分歡欣地隨着大夥行商商隊，沿着南定河，溯游而上，那座東西走向的老碧山脉，是南北走向的橫斷山脉的一個分支，雲南人知道這山谷的小路，他們世世代代走慣了這些崎嶇的石山山邊小徑，他們趕着騾子，載滿從緬甸辦歸的貨物洋布，及其中很不少是些鴉片。德清嘆息鴉片的進口與毒害，可是，這是那一個時代的現象之一，那時候中國人有錢人家很多子弟都吸鴉片。林則徐五十年前努力禁煙，甚至因此引起抗英的「鴉片戰爭」，那一場戰爭打垮了中國民族的自尊心，林則徐含恨以歿，英國人更加挾其戰勝國之威而變本加厲大批把鴉片運入中國了。而中國人，也自己向外購辦鴉片牟利了。緬甸與寮國北部，盛產鴉片，那些商人就顧了商隊，採購緬產鴉片，運入了雲南。

德清非唯看見商隊用騾子數百公里地從緬北運鴉片入滇，他也看見了這雲南山地上的梯田種植了無數的罌粟，此時正當七月盛暑，罌粟花盛開，滿山分紅的花朵，在谷風中招展，匯成一層一層的粉紅浪潮，有些早熟的已經結成了青綠色的圓鉢形罌粟菓子了。這些雲南罌粟，收成較緬甸寮國遲一個多月，故此烟商都先從緬甸進口。

德清回國的喜悅感覺，漸漸被這些鴉片現象所引起的感喟取代了，這貪污腐敗的大清政府！為什麼不禁止種植和進口鴉片！為什麼讓鴉片毀滅民族的健康？事實上，那些滿清官僚，他們自己也是躺在烟床上吞雲吐霧享用鴉片的毒癮君子啊！這樣的政府，這樣的腐化無能，還有什麼希望呢？終不免被外族列強瓜分滅亡的！

想到這些，德清難禁痛心了！他爲中國的前途而悲傷！

他盼望自己能早日獲得一處道場來宏法，希望用佛法來教化衆生，使他們脫出苦海——其中之一就是脫出鴉片毒癮的痛苦。可是，開山的因緣落在何處呢？行腳僧的說化，到底是人微言輕，難動衆聽。是的！他必須開山！他必須建立一種宏法的權威基地！他並不要虛名，可是爲度衆生，權威性的虛名去吸引俗人，乃屬必要，這是無可奈何的現實，這是無可代替的從俗。可是，基業因緣落在何處啊？

他四顧羣山雲繞，不知何處可以創基，他早年已立意要到西南來開創的了，可是，來到了西南，又轉覺茫然迷失！

四天以後，他走到了羣山包圍着的谷中山城雲翔，從這裏渡過狹窄急湍的小河，向東北行，到了瀾滄江江邊，看那河西的烏梁山脈和河西的怒山夾峙，斷崖露出了有雲紋水痕的光滑雲石絕壁，壁底激流狂奔，河水清澈，可見河底也是雲紋的灰白相間雲石河床。水光鱗鱗，石影閃閃，崖上猿啼鳥語，流水古樹，根枝凌空，景色清麗幽美。

行列走上鐵索吊橋，渡過瀾滄江，來到對岸，遇到了幾匹驢子馱着貨物出口，迎面而來。德清又見山谷中有人開鑿雲石，丁丁之聲，迴响於石崖之間。

（未完）

捐 款 鳴 謝

陳廷驊居士	港幣 15,000.00元
李城璧居士	港幣 5,000.00元
何澤霖居士	港幣 3,000.00元
陳俊銘居士	港幣 1,000.00元
袁忠愷居士	港幣 500.00元
瑪利亞書院	港幣 500.00元
龔毅翔居士	港幣 500.00元
南洋佛學書局	港幣 385.80元
陳新智居士	港幣 300.00元
泉慧法師	港幣 200.00元
靈峯般若講堂	港幣 192.90元
包太居士	港幣 200.00元
劉太居士	港幣 200.00元
陳威穆居士	港幣 100.00元
上期結存	港幣 7,628.90元
總計	港幣 34,707.60元
撥入 193 期開支	港幣 15,500.50元
結存	港幣 19,207.10元

一九三期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣 15,500.50元
發行收入	港幣 2,132.00元
總計	港幣 17,632.50元

二、支出：

印刷費	港幣 11,140.00元
稿費	港幣 3,050.00元
郵費	港幣 1,642.50元
什費	港幣 1,800.00元
總計	港幣 17,632.50元

內明雜誌社謹啓

出版人 內明雜誌社
社址 香港新界青山道22咪藍地妙法寺
Nei Ming Magazine Society
C/O Miu Fat Buddhist Monastery
22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.
外埠流通處
美國 紐約美國佛教會
The Buddhist Association of the United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.
泰國 中華佛學研究社
Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Puplar Chai Rd., Bangkok, Thailand.
台北 士林區天母東路47號二樓大華出版事業股份有限公司
新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局
菲律賓 信願寺
1176, Nanth St., Manila, Philippines.
加拿大 加拿大佛教會誠祥法師
The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.
印度 悟謙法師
The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowpaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.
香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處
香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局
九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司
電話：五·七一一六五四

佛元二五三二 中華民國七十七年
五月一日出版

每冊定價港幣八元



△北周 夜叉



此觀音菩薩像，乃唐初所造，其形體甚壯，面有鬚，身著藍白條裙，手執長戟，足踏蓮花，其後有大圓光，周圍有藍白雲彩，此像之造，乃唐初所造，其形體甚壯，面有鬚，身著藍白條裙，手執長戟，足踏蓮花，其後有大圓光，周圍有藍白雲彩，此像之造，乃唐初所造，其形體甚壯，面有鬚，身著藍白條裙，手執長戟，足踏蓮花，其後有大圓光，周圍有藍白雲彩。

△初唐

觀音菩薩——張大千臨摹敦煌壁畫

△西魏 夜叉